DAS JUDENCHRISTENTUM

IM

ERSTEN UND ZWEITEN JAHRHUNDERT

VON

GUSTAV HOENNICKE
DR. PHIL., LIC. THEOL.
PRIVATDOZENT AN DER UNIVERSITÄT BERLIN

BERLIN
TROWITZSCH & SOHN
1908

Vorwort.

So umfangreich auch die Literatur über die Geschichte des Urchristentums ist, so fehlt doch eine Untersuchung der Frage, wie man über das Judenchristentum zu urteilen hat. Wohl ist in den letzten Jahren die Bedeutung des Studiums des Judentums für die Wertung der christlichen Religion mehrfach hervorgehoben worden. Man hat bei dem Interesse für die historische Erkenntnis der Anfänge der christlichen Religion die Notwendigkeit der Erforschung des Judentums im ersten vor- und nachchristlichen Jahrhundert betont; man hat insbesondere bei der Frage nach dem Wesen des Christentums über das Verhältnis von Evangelium und Judentum diskutiert. Aber, eine zusammenhängende Betrachtung des Judenchristentums ist nicht dargeboten worden.

Die Aufgabe, über das Judenchristentum zu schreiben, kann in verschiedener Weise gelöst werden. Verschieden kann die Beurteilung der Quellen, verschieden der Aufriß der Darstellung, verschieden der Ausgangspunkt der Betrachtung sein.

Wir gehen davon aus, daß das Evangelium Jesu, die Quintessenz seiner religiös-sittlichen Predigt, deren Grundgedanken die dem ersten Jahrhundert angehörenden christlichen Schriften deutlich erkennen lassen, die schöpferische Grundkraft bildet, wodurch es zur Entstehung und Weiterentwicklung der christlichen Bewegung kam. In und mit Jesus ist das Evangelium gegeben: das ist der einheitliche Anfang des Christentums. Wir beschränken uns dann nach Bestimmung des Begriffs Judenchristentum auf die Erörterung von vier Hauptproblemen. Auf dem jedesmaligen dritten Abschnitt der einzelnen Kapitel ruht der Schwerpunkt der Untersuchung. Aufstellung neuer Hypothesen, phantasievolle Kombinationen erwarte man nicht. In allen streitigen Fragen ging die Hauptabsicht dahin, auf Grund der Quellen den geschichtlichen Tatbestand festzustellen. Nicht leicht war die Benutzung des rabbinischen Schrifttums, insbesondere bei der Schwierigkeit der chronologischen Fixierung der jüdischen Quellen die Untersuchung über die Nachwirkung des Judentums im Christentum. Der Güte verschiedener

Forscher, welche eine selbständige Kenntnis der rabbinischen Literatur besitzen, danke ich es, wenn sie mich lehrten, das rabbinische Judentum aus seinen literarischen Zeugnissen zu verstehen, die charakteristischen Eigentümlichkeiten des jüdischen Denkens zu erfassen. Man hat nicht mit Unrecht gesagt: „Die alte rabbinische Literatur muß, eben wegen ihres chaotischen und protokollartigen Charakters, mit noch größerer kritischer Sorgfalt behandelt werden, als jede andere historische Quelle.“ Mit Willen ist das Problem, welches die pseudoclementinischen Schriften bieten, wohl gestreift, aber nicht ausführlich erörtert worden. Dieses Problem erfordert bei dem gegenwärtigen Stand der Forschung eine besondere Untersuchung. Die Anführung von Texten in der Darstellung ist meist absichtlich — so lehrreich sie auch (vor allem in Kapitel IV) gewesen wäre — unterlassen, um nicht dem Buch einen allzu großen Umfang zu geben. Anderseits konnte häufig in der Darstellung bei der Fülle des Stoffes nur das Ergebnis der Untersuchung, nicht die Entwicklung im einzelnen mitgeteilt werden. Überall ist eingehend die neuere Literatur berücksichtigt worden. Speziell wurden Arbeiten jüdischer Forscher benutzt. Der Vorwurf, daß die Gelehrten christlichen Bekenntnisses bei den Fragen, welche die Geschichte des Urchristentums betreffen, von jüdischen Studien keine Notiz nehmen, ist teilweise nicht unberechtigt. Inwieweit bei meiner Arbeit die Aufstellungen anderer Forscher übernommen worden sind, ist leicht zu erkennen. In den Anmerkungen sind die wichtigsten Arbeiten, auf welche Bezug genommen worden ist, genannt. Titel von Aufsätzen in Zeitschriften sind nur da angegeben worden, wo dieses ratsam erschien. Möchte es mir gelungen sein, das Ideal, welches mir bei meinen Untersuchungen stets vorschwebte, annähernd erreicht zu haben.

Bemerken will ich noch: jedes Eingehen auf Interpolationshypothesen, die betreffs der jüdischen sowie der christlichen Schriften des ersten und zweiten Jahrhunderts in verschiedener Weise aufgestellt worden sind, ist mit Absicht vermieden worden. Vorausgesetzt ist überall die Einheitlichkeit der Schriften, die als Quellen benutzt sind. Bei der Transskription hebräischer resp. aramäischer Worte habe ich mich an das Herkömmliche angeschlossen. Einzelne Ungleichmäßigkeiten (auch bei den Zitaten) bitte ich zu entschuldigen.

Zum Schluß möchte ich an dieser Stelle allen denen, welche mir bei meiner Arbeit zur Seite standen und mich in liebenswürdiger Weise mit Rat und Auskunft unterstützten, meinen herzlichsten Dank aussprechen.

Berlin, den 26. Juni 1908.

G. Hoennicke.

Inhaltsverzeichnis.

Abkürzungen.

J. d. Theol.	=	Jahrbücher für deutsche Theologie.
J. prot. Theol.	=	Jahrbücher für protestantische Theologie.
J. Q. R.	=	Jewish Quarterly Review.
L. O.	=	Literaturblatt des Orients. Berichte, Studien und Kritiken für jüdische Geschichte und Literatur. Beilage zu dem Orient.
M. G. W. J.	=	Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums.
M. W. J.	=	Magazin für die Wissenschaft des Judentums.
N. J. d. Th.	=	Neue Jahrbücher für deutsche Theologie.
O. L. Z.	=	Orientalistische Literatur-Zeitung.
R. E. J.	=	Revue des Etudes Juives.
S. W. A.	=	Sitzungsberichte der Wiener Akademie der Wissenschaften.
Th. L. Z.	=	Theologische Literaturzeitung.
Theol. St. Kr.	=	Theologische Studien und Kritiken.
Tüb. Theol. Q.	=	Tübinger Theologische Quartalschrift.
Z. D. M. G.	=	Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft.
Z. N. W.	=	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums.
Z. w. Theol.	=	Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie.

Einleitung.

Die erste grundlegende Periode der Geschichte des Christentums reicht bis zur Mitte des zweiten Jahrhunderts. Es ist die Zeit, in welcher die Gläubigen die Ankunft Christi auf den Wolken des Himmels sehnsüchtig erwarteten, und das Evangelium mehr und mehr Verbreitung und Aufnahme fand, die Zeit, in welcher die staatliche Existenz des Judentums endgültig vernichtet wurde, und das Christentum vom Judentum sich loslöste, die Zeit, an deren Grenze die Elemente sich geltend machten, welche zur Entstehung der altkatholischen Kirche führten. Mit Justin in der Mitte des zweiten Jahrhunderts beginnt die Epoche, wo die Hoffnung auf das Ende der Welt, der Glaube, daß der Tag des Gerichts vor der Tür steht, zurücktritt, wo man anfängt, den Inhalt des christlichen Bewußtseins begrifflich näher zu entwickeln, wo die Kirche sich fester zusammenschließt und Organisationen schafft.

Der Mann, welcher zum ersten Male innerhalb der protestantischen Theologie Deutschlands den Versuch machte, die Urgeschichte des Christentums in einem einheitlichen Zusammenhang darzustellen, die bewegenden Kräfte und Prinzipien, die Gegensätze und Entwicklungsstufen in richtiger Weise geschichtlich zu würdigen, die Geschichte des Christentums als ein Produkt des organischen Zusammenwirkens mannigfacher Faktoren zu verstehen, war Ferdinand Christian Baur. Das Ergebnis seiner Forschungen legte er in seinen Hauptwerken „Paulus, der Apostel Jesu Christi“, 1845 (2. Aufl. v. E. Zeller, I. II. 1866, 67) und „Das Christentum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte“, 1853[1]) nieder.

Die Voraussetzung, von welcher Baur bei der Betrachtung der Geschichte ausging, war die: die Entwicklung des Christentums muß

[1]) Vergl. auch Commentarius de Ebionitarum origine et doctrina ab Essaeis repetenda, 1831; an Carl Hase, Beantwortung des Sendschreibens, 1855; Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte, 1858; Die Tübinger Schule und ihre Stellung zur Gegenwart, 1859.

aus der christlichen Idee erklärt werden. Die Idee ist der Geschichte immanent zu setzen. Die immanente Einheit des göttlichen und menschlichen Geistes ist das Erste. Das Einfache macht den Anfang. Auf dem Wege mannigfacher Kämpfe entwickeln sich höhere Formen. Erst der zeitliche Verlauf bringt den unermeßlich reichen Inhalt der christlichen Idee zur Entfaltung. Das bewegende Prinzip entwickelt sich durch die Gegensätze. Das Prinzip ruft als Impuls sofort Thesis und Antithesis hervor. In der geschichtlichen Besonderheit des Christentums ist von Anfang an ein Gegensatz mitgesetzt, der es zur weiteren Entwicklung kommen läßt. Thesis, Antithesis, Synthesis, so lautet das Gesetz im geistigen Leben, das sich immer wiederholt. Und zwar fand sich im Christentum von vornherein der Gegensatz des Universalismus und des jüdischen Partikularismus. Die ursprüngliche Gemeinde war überwiegend judenchristlich. Mit der Urgemeinde standen die älteren Apostel auf dem Boden des Judentums. Die in der Lehre und dem Leben Jesu liegenden neuen Elemente waren unentwickelt. Zur Entwicklung kam es erst durch Paulus. Er entdeckte den Universalismus und die Freiheit, welche Jesus verkündigt hatte, und bahnte damit den Weg zur weiteren Ausbreitung des Christentums. Das gesamte apostolische Zeitalter ist bewegt durch den Kampf des urapostolischen Judenchristentums und des Universalismus des Paulus, durch den Prinzipienstreit von Gesetz und Evangelium, von Werken und Glauben. Die Macht des späteren Judenchristentums bestand darin, daß es die Beschneidung fallen ließ. In der nachapostolischen Zeit fand dann eine fortschreitende Ausgleichung des Judenchristentums und Paulinismus statt. Aus dieser Ausgleichung entstand allmählich die katholische Kirche. Die Entwicklung des vorkatholischen Christentums zu einem religiösen Gesetzestum war nichts anderes als die Alterierung des Paulinismus durch die Einwirkung des Judenchristentums. Und dieses Judenchristentum war der Faktor, von dem aus Baur den Entwicklungsgang des Christentums zu verstehen suchte. Das war ihm der feste Punkt, um die Entstehungsgeschichte des Christentums klar zu machen. Den Standpunkt des Judenchristentums erhielt Baur durch eine Kombination der Aussagen des Epiphanius über die Ebioniten, der clementinischen Homilien, der späteren Tradition über die Urapostel mit der Richtung der Judenchristen, welche Paulus in seinen Briefen bekämpft. Während Baur zuerst die Ansicht vertrat, daß dem judenchristlichen Standpunkt der jüdisch-aristokratische Partikularismus und die Antipathie gegen Paulus charakteristisch sei, entschied er sich in späterer Zeit dafür, daß man bereits das älteste Judenchristentum als ein ebionitisches bezeichnen könne. Die Jesusgläubigen Palästinas waren von Anfang an Ebioniten.

Es besteht kein Zweifel, daß diese Geschichtskonstruktion Baurs in ihrer Art epochemachend war. Nach möglichst objektiven Maßstäben, welche aus einer großen Gesamtanschauung über das Christentum gewonnen sind, wird die Entwicklung der Urgeschichte, vornehmlich die Entstehung der altkatholischen Kirche zu verstehen gesucht.

Seit Baur ist dann in verschiedener Weise das Bild, welches dieser von der Geschichte des Urchristentums darbot, modifiziert worden. Teilweise hat man dasselbe abgelehnt und neue Erklärungsversuche für die Probleme, welche Baur aufgeworfen hatte, gegeben. Besonders ist dabei beachtenswert, welche Wandlungen im Lauf der Zeit Baurs Anschauung über das Judenchristentum durchgemacht hat, wie verschieden von den einzelnen Forschern über das Judenchristentum der ältesten Zeit geurteilt worden ist.

Zunächst wurde Baurs Aufstellung stark übertrieben durch Albert Schwegler in seinem Buch „Das nachapostolische Zeitalter in den Hauptpunkten seiner Entwicklung", 1846, 47. Nach ihm war mit der Anerkennung Jesu als des Messias der Gesichtskreis des Judentums in keinem Punkt überschritten. Die ältesten Christen waren nichts anderes als eine von den vielen religiösen Sekten des jüdischen Volkes. Und zwar war das Christentum vor Paulus ein mit Essäismus aufs nächste verwandter, schroff asketisch gesetzlicher Judaismus. Schwegler nannte dieses Christentum Ebionitismus und sprach von drei Entwicklungsstufen, von dem alten Judenchristentum, dem vermittelnden, mit irenischen Tendenzen auftretenden Ebionitismus und von dem katholisierenden Ebionitismus, der noch zur Zeit des Irenäus zu konstatieren ist. Die clementinischen Rekognitionen sollen den Punkt bezeichnen, auf welchem der Ebionitismus im Begriff ist, katholische Kirche und Kirchenlehre zu werden. Der Ebionitismus wuchs zur katholischen Kirche aus. Auf der Basis des Judenchristentums kam es nach einem fast hundertjährigen schrittweise stattfindenden Prozeß zur Versöhnung der Gegensätze, kam es auch zur Ausbildung der Verfassung. Am Ende des zweiten Jahrhunderts erhielt das Heidenchristentum mit dem Judenchristentum das Gleichgewicht. Die Kräftigkeit des letzteren aber schloß Schwegler besonders aus der Apostelgeschichte, dem Hirten des Hermas, der clementinischen Literatur und aus der Stellung des Hegesipp zur Kirche seiner Zeit.

Den Übertreibungen Schweglers traten Carl Reinhold Köstlin und Adolf Hilgenfeld entgegen. In einem Aufsatz „Zur Geschichte des Urchristentums" (Theol. Jahrb. 1850) betonte Köstlin: das Urchristentum dürfe man sich nicht als schroffes Judenchristentum denken. Wenn das Judenchristentum die Entwicklung bedingte, so ist dasselbe nicht als

etwas fertiges, als etwas abgeschlossenes, sondern als eine werdende und bildungsfähige Macht zu betrachten. So stand das Judenchristentum auch unter den Anregungen des Paulus. Über Paulus ging man nicht einfach zur Tagesordnung über. Anderseits suchte Hilgenfeld durch seine Arbeit „Das Urchristentum in den Hauptwendepunkten seines Entwicklungsganges“, 1855 zu beweisen, daß der von Baur angenommene Gegensatz des Paulus und des urapostolischen Judenchristentums bedeutend zu ermäßigen sei, (vergl. auch Z. w. Theol. 1858, S. 54f., 377f., 562f.).

Von den Gegnern der Baurschen Geschichtsauffassung verdient in erster Linie Erwähnung Gotthard Victor Lechler. In seinem auf Grund einer Tübinger Preisaufgabe entstandenen Buch „Das apostolische und nachapostolische Zeitalter mit Rücksicht auf Unterschied und Einheit in Leben und Lehre“ 1851, suchte er die Gegensätze, welche Baur innerhalb des Christentums aufgezeigt hatte, zu beseitigen und den Paulinismus als den durchschlagenden Mittelpunkt aufzuzeigen. In der 2. und 3. Auflage des Werkes (1857, 1885) ist die Haltung des Ganzen weniger polemisch gegen Baur. Lechler räumt zwar ein, daß das Christentum der palästinensischen Urgemeinde prinzipiell von dem Judentum nicht frei geworden ist. Aber er betont: durch die Annahme einer Kluft zwischen den Uraposteln und Paulus werde die Einheit der apostolischen Lehre zerschnitten. Wenn sämtliche Urapostel sich von Paulus darin wesentlich unterschieden, daß sie in Gesinnung und Denkweise nicht über das Judentum hinausgekommen sind, so muß man annehmen, daß Jesus nur ein jüdischer Rabbi war. Auf dem Apostelkonzil tritt kein Gegensatz zwischen Paulus und den Uraposteln hervor. Diese haben mit den paulusfeindlichen Judenchristen, mit den Judaisten, nichts zu tun. Solange das Judenchristentum in der Kirche vorhanden war, war die Lebensfrage für diese der Verkehr zwischen Juden- und Heidenchristen. Dabei sei es falsch, wenn man scharf juden- und heidenchristliche Gemeinden einander gegenüberstellt. In der Diaspora trat eine Verschmelzung der verschiedenen Bestandteile ein. Was die Entwicklung des Judenchristentums anbetrifft, so ist ohne Zweifel der erste Knotenpunkt in der Geschichte desselben das Apostelkonzil, der zweite die Zerstörung Jerusalems, welche eine tiefgehende innere Zerrüttung des Judenchristentums mit sich führte, der dritte die Gründung einer judenchristlichen Gemeinde in Jerusalem im Jahre 135 und der vierte die förmliche Trennung der Ebioniten und Nazaräer, die Scheidung zwischen schrofferen und milderen Judenchristen. Wenn auch die Spuren der national-jüdischen Kirche sich lange erhalten haben, so hat diese doch auf die altkatholische Kirche keinen Einfluß ausgeübt. Im zweiten Jahrhundert sind alle Spuren einer ebionitischen Machtstellung verwischt.

Schroffer als Lechler trat Heinrich Thiersch den Aufstellungen Baurs entgegen. Nachdem er bereits 1845 in seinem Buch „Versuch zur Herstellung des historischen Standpunkts für die Kritik der neutestamentlichen Schriften“ sich gegen die Thesen Baurs gewandt hatte, entwarf er in seinem Werk „Die Kirche im apostolischen Zeitalter“, 1852 (2. und 3. Aufl. 1858, 1879) ein geistvolles Bild von der Geschichte des Urchristentums. Dem Judenchristentum schreibt Thiersch keine Bedeutung zu. Dasselbe kommt für die Entwicklung gar nicht in Betracht. Während des apostolischen Zeitalters gelangte überall die paulinische Lehre zur Herrschaft. Von einem Parteigegensatz zwischen Petrus und Paulus darf man nicht reden. Die Entstehung der altkatholischen Kirche aber suchte Thiersch durch die besonders in früherer Zeit in der protestantischen Theologie vertretene Annahme eines Sündenfalls der Kirche Christi zu erklären. Der paradiesische Zustand der Zeit der Apostel hörte auf; die Geistesgaben traten zurück. Eine streng konservative Periode nahm ihren Anfang. In der apostolischen Zeit wirkte der Gottesgeist schöpferisch; in der darauf folgenden Zeit war das nicht der Fall. [1])

Eine geschichtliche Erklärung der eigentümlichen Wandlung des Christentums im zweiten Jahrhundert wurde auf diese Weise nicht geboten. Das versuchte Albrecht Ritschl zu tun in seinem Buch „Die Entstehung der altkatholischen Kirche“ (1850, 2. Aufl. 1857). Zuerst teilte Ritschl teilweise die Anschauungen Baurs. Er hob hervor, daß die Darstellung der Geschichte des Judenchristentums durch die Mangelhaftigkeit und Unsicherheit der Quellen sehr erschwert ist. Von der außerkirchlichen Existenz des Judenchristentums zeugt zuerst Irenäus durch seine Worte über die Ebioniten. Die Richtung dieser ist auf die unmittelbaren Schüler Jesu nicht zurückzuführen. Das Judenchristentum ist nichts anderes als eine Form des Christentums, welche eine spezifische Einwirkung Jesu bewahrt hat. Freilich vergaßen die Urapostel den Plan Jesu zur Bekehrung der Heiden. Lebendigkeit kam in das Judenchristentum erst in der Zeit, als Paulus auftrat. An die Antithese gegen Paulus und seine Richtung knüpfen die Hauptmomente der Geschichte des Judenchristentums an. Es bildete sich ein Gegensatz zwischen strengeren und milderen Judenchristen. Erstere, welche mehr-

[1]) In ähnlichen Bahnen bewegten sich die Arbeiten von J. P. Lange, Das apostolische Zeitalter I. II., 1853. 1854, von H. Böttger, Baurs historische Kritik in ihrer Konsequenz, 1840, 41, von W. O. Dietlein, Das Urchristentum, 1845 u. a. Dietlein setzte an die Stelle eines paulinisch-judaistischen Gegensatzes einen Gegensatz zwischen Gott und Welt, zwischen Christentum und Häresie. Vergl. die Beurteilung von G. Uhlhorn, die älteste Kirchengeschichte in der Darstellung der Tübinger Schule, J. d. Theol. 1858, 280 f.

fach den Versuch machten, die Herrschaft zu erringen, nahmen schon früh eine sektenhafte Stellung ein. Sie waren weder sehr verbreitet noch sehr zahlreich. Ihr Unterschied von den milderen Judenchristen wurde verwischt, als die aus Heidenchristen bestehende Kirche auch diese von sich ausschloß. Wertvolle Dokumente des nachapostolischen Judenchristentums besitzen wir in den clementinischen Recognitionen und Homilien. An die Stelle einer Untersuchung dieser Literatur setzte Ritschl in der zweiten Auflage seines Buches eine Darstellung der verschiedenen jüdisch-christlichen Parteien und erhob zugleich gegen die Position von Baur den schärfsten Widerspruch, indem er zu beweisen suchte, daß die ebionitische Richtung nicht im zweiten Jahrhundert vorherrschte, daß sie nicht die Basis für die altkatholische Kirche bildete. Die Entwicklung des katholischen Christentums gehe vom Heidenchristentum aus. Die dogmatischen Grundanschauungen in der altkatholischen Kirche sind aus dem Paulinismus hervorgegangen und haben die Wahrheitselemente des nicht absolut entgegengesetzten jüdischen Christentums mit sich verschmolzen. Die altkatholische Kirche ist also eine Stufe des Heidenchristentums, ganz unabhängig von den Bedingungen des jüdisch-christlichen Lebens. Die Urapostel hielten das Gesetz nicht für religiös verbindlich; nur um der nationalen Sitte willen hielten sie an der Beobachtung desselben fest. Das nach AG. 15 gegebene Aposteldekret aber stimmt mit der durch die Schriften der Apostel vertretenen Anschauung überein, daß das mosaische Gesetz nicht wesentliche Bedingung des neuen Bundes sei. Dagegen ist das eigentliche Judenchristentum von der apostolischen Autorität entblößt. Es war durchaus entwicklungsunfähig. Infolge der Zerstörung Jerusalems endlich kam es zu einer neuen Spezies des jüdischen Christentums, zu dem essenischen Christentum, welches die Eroberungsgelüste des pharisäischen Judenchristentums in sich aufnahm. Die Ebioniten des Epiphanius sind nichts anderes als christianisierte Essener. Was anderseits die Nazaräer anbetrifft, so spreche das, was die Kirchenväter über diese berichten, besonders gegen die Geschichtskonstruktion von Baur.

Unabhängig von Ritschl wandte sich gegen Baur Eduard Reuß in seiner „Geschichte der heiligen Schriften Neuen Testaments“, 1. bis 6. Aufl., 1842—87, Carl Hase in seiner Schrift „Die Tübinger Schule“, 1855 und Heinrich Ewald in seinem großen Werk „Geschichte des Volkes Israel“, VI: „Geschichte des apostolischen Zeitalters“, 1858; VII: „Geschichte der Ausgänge des Volkes Israel und des nachapostolischen Zeitalters“, 1859. Diese Forscher betonen, daß eine gemäßigte und eine streng judenchristliche Richtung zu unterscheiden sei. Nach dem Ableben des Geschlechts, welches die Zerstörung Jerusalems erlebte,

war der Kampf des Paulinismus gegen den Judaismus entschieden. Die judaisierende Richtung wurde bald zur Sekte. Obwohl die Frage nach der Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes eine Trennung unter den Christen im apostolischen Zeitalter hervorgerufen hatte, so war doch die gemeinschaftliche Tradition stark genug, um die Trennung allmählich zu überwinden. Bei der Entstehung der altkatholischen Kirche wirkten neben verschiedenen Elementen auch judenchristliche mit. Im übrigen war bedeutsam das Urteil, welches speziell Reuß abgab: „die Geschichte des Judenchristentums und seiner Literatur, die ohnedies großenteils auf kritischen Kombinationen beruht, wird erst dann zu größerer Sicherheit gebracht werden können, wenn die Streitpunkte zwischen der herkömmlichen Vorstellung von den apostolischen Schriften und der von Baur empfohlenen allseitiger durchgefochten sein und zu bestimmteren Ergebnissen geführt haben werden“.

Die Anhänger indes, welche Baur gefunden hatte, waren zahlreich. Unter diesen sind besonders zu nennen Adolf Hausrath und Carl Holsten. Obwohl beide Forscher sich im allgemeinen an das von Baur aufgestellte Programm anschließen, gehen sie in ihren Aufstellungen, jeder in seiner Art, durchaus selbständig vor. In seiner „Neutestamentlichen Zeitgeschichte“ I.—IV., 1868—73, (2. u. teilweise 3. Aufl. 1873—79) betrachtet Hausrath die Entwicklung des Urchristentums in engem Zusammenhang mit der Weltgeschichte. Die Korrektur Baurs durch Ritschl wird abgelehnt. Dem Judenchristentum schreibt Hausrath eine große Bedeutung zu. Glaube und Werke war die Losung des Judenchristentums. Dazu kommt, daß der Schwerpunkt des judenchristlichen Bewußtseins in der Zukunft lag. Im zweiten Jahrhundert ist das Judenchristentum nicht vom Paulinismns verdrängt worden, denn der Paulinismus ist selbst Judenchristentum, wenn auch ein freisinniges. In der Diaspora war das Judenchristentum lange verbreitet. Die Gemeinden trugen einen stark ausgeprägten jüdischen Charakter. Was die Stellung der Urapostel anbetrifft, so blieben sie stets Apostel der Beschneidung; sie verlangten nicht nach einer Wirksamkeit außerhalb des Judentums. Dabei war die Urgemeinde in ihren Meinungen selbst gespalten. Petrus war milder und nachgiebiger als die Freunde des Jakobus. Die Abmachung mit Paulus schloß nicht aus, daß die Jerusalemiten, insbesondere Jakobus, von der Zukunft eine weitere Bekehrung der Heidenchristen auch zum Anschluß an die Gemeinde Israels erwarteten. Die Kernfrage der Beschneidung blieb streitig. Und der Widerspruch gegen Paulus richtete sich vornehmlich gegen die Übertragung der Verheißungen auf die Heidenwelt. Darum kam es auch zu einer förmlichen Reaktion gegen die Mission des Paulus. Und diese verlief im großen und ganzen nicht zum Vorteil des Apostels;

sowohl in Kleinasien als auch in Achaja und Rom übte der Judaismus einen starken Einfluß aus. Erst allmählich kam es zur Union der Gegensätze, zur Vermittlung zwischen den Anhängern des Paulus und Petrus. Von da ab sank das eigentliche Judenchristentum zu der Stellung der Häresie herab. Die alten Ehrennamen der Christenheit „Nazaräer“ und „Ebioniten“ wurden Ketzernamen.

Stärker von dem Programm Baurs entfernte sich Holsten. Auf Grund genauer Detailuntersuchungen, deren Resultat er in seinen Schriften „Zum Evangelium des Paulus und des Petrus“, 1868, „Das Evangelium des Paulus“ I., 1880 niederlegte, kam er zu einer bestimmten Konstruktion der Entwicklung des Urchristentums. Wir finden dieselbe in seinem Buch „Die drei ursprünglichen, noch ungeschriebenen Evangelien“, 1883.[1]) Nach Holsten vertrat Petrus ein freieres Judenchristentum unter der Nachwirkung der Geistesfreiheit Jesu. Durch Rückschlüsse aus der paulinischen Briefliteratur sind die Umrisse dieses Evangeliums zu gewinnen. Dasselbe hat zum Hauptinhalt die Taterfüllung des im Sinne Jesu vergeistigten mosaischen Gesetzes. Durch das Wirken des Paulus bildete sich das judenchristliche Bewußtsein teilweise in einen Judaismus um. Jakobus war ein Hauptvertreter dieses. Seit dem Konflikt in Antiochien siegte im urapostolischen Kreise das judaistische Evangelium. Aber die einander schroff gegenüberstehenden Gegensätze bestanden nicht lange. Hatte sich schon Paulus im Römerbrief mit einem Judenchristentum offenbar petrinischer Färbung auseinander gesetzt, so schuf die Zerstörung Jerusalems dem gesetzesfreieren Geist Raum. Das Jahr 70 brach den Bann des Evangeliums des Jacobus. Die Versöhnung der Gegensätze aber vollzog sich dadurch, daß das Judenchristentum den Universalismus des Paulus und seine Deutung vom Kreuzestod Jesu in sich aufzunehmen suchte und allmählich den Apostolat des Paulus anerkannte. Träger dieser Bewegung war Rom: hier kam es zur Einigung des petrinischen Judenchristentums und des paulinischen Heidenchristentums. Der erste Beweis dafür ist unser kanonisches Matthäusevangelium.

War mit dieser Wertung des Judenchristentums durch Holsten die These Baurs im Grunde aufgegeben, so brach völlig mit der Baurschen Position Daniel Schenkel. In seiner Monographie über „Das Christusbild“, 1879 nahm er Gelegenheit, seine Stellung zu der Auffassung der verschiedenen Richtungen im apostolischen und nachapostolischen Zeitalter darzulegen. Er erklärte, daß es ihm niemals möglich gewesen sei, „eine glaubhafte Vorstellung von einem Vermittlungsprozesse durch eine unter gefälschter Flagge zwischen den beiden

[1]) Vergl. auch Z. w. Th. 1900, 214f: O. Herrigel, Die Ergebnisse der historischen Kritik am neutestamentlichen Kanon nach Holsten.

streitenden Parteien hindurch segelnde Literatur zu gewinnen". „Die Nachrichten über das Judenchristentum fließen in älterer Zeit überhaupt sehr dürftig und sind in späterer sehr wenig zuverlässig". Nach Schenkel waren in der Gemeinde zu Jerusalem von Anfang an zwei Richtungen vorhanden. Die eine erstarrte in dem satzungseifrigen, beschränkt asketischen Ebionitismus; die andere entwickelte sich in steter Fühlung mit den paulinischen Anschauungen und heidenchristlichen Elementen allmählich zur katholischen Kirche. Zwischen Paulus uud dem urapostolischen Judenchristentum bestand nie ein durchgreifender Gegensatz. Von einem tiefgehenden Konflikt betreffs der Gesetzesfrage kann nicht die Rede sein. Nur die Offenbarung Johannis und der Jakobusbrief zeigen eine antipaulinische Tendenz. Als Weltanschauung ist das Judenchristentum zuerst in Rom überwunden worden, besonders die Vorstellung von einem lediglich diesseitigen Messias und Messiasreich. Wie die gesetzlichen Elemente in der Kirche auf jüdische Faktoren zurückzuführen sind, so waren Gesetz und Amt die beiden Grundbegriffe, mit welchen das Judenchristentum in den von paulinischem Geist erfüllten, judenchristlichen Gemeinschaften fortgearbeitet hat.

Von ganz anderen Voraussetzungen aus entwarf Johann Chr. K. v. Hofmann auf Grund seiner exegetischen Forschungen ein Bild von der Geschichte des Urchristentums und suchte „eine einheitliche Zusammenfassung und Wiedergabe dessen zu bieten, was das Neue Testament an geschichtlichem Inhalt gibt". Diese „Biblische Geschichte des neuen Testamentes" erschien, von W. Volck herausgegeben, als zehnter Teil des Werkes „Die heilige Schrift neuen Testaments", 1883. Hofmann bekämpft Baur in vielen Punkten, schreibt jedoch dem Judenchristentum eine nicht geringe Bedeutung zu. Hofmanns Grundgedanke ist der: die organische Entfaltung eines einheitlichen Prinzips muß an die Stelle der von Baur angenommenen Entwicklung treten, die lediglich durch Gegensätze bedingt ist. Unter den Juden war das Christentum sehr verbreitet. Die aus Judäa vertriebenen Christen bildeten eine Diaspora neuer Art. Indes, am Ende der Regierungszeit des Domitian trat die jüdische Christenheit sehr zurück. Die Bekehrung der Heiden, ohne daß sie Juden wurden, erkannten die Urapostel als berechtigt an. Das hinderte die pharisäisch gesinnten Judenchristen nicht, in den Gemeinden, welche Paulus gestiftet hatte, ihre Forderungen geltend zu machen. Und von dem Ausgang des Streites mit diesen Judenchristen hing es ab, ob zwischen der heidnischen und jüdischen Christenheit eine Verschmelzung vollzogen werden konnte. Das geschah. Die pharisäisch-jüdischen Lehrer unter den Christen hatten keinen Erfolg. Sie traten mehr und mehr zurück und bildeten später die Sekte der Ebioniten, mit denen die Essäer in keinem Zusammenhang stehen.

Eine Geschichte des „Apostolischen Zeitalters der christlichen Kirche“ veröffentlichte dann Carl Weizsäcker im Jahre 1886, (2. u. 3. Aufl. 1892, 1902). Man hat gesagt, daß von Weizsäcker in diesem Buch eine Kombination der Position von Baur und Ritschl vorgenommen ist. Und gewiß weicht er in seiner Gesamtanschauung von der Kritik Baurs ab. Das Heidenchristentum, nicht das Judenchristentum ist ihm der Mutterboden der werdenden altkatholischen Kirche. Gleichwohl betont Weizsäcker die Bedeutung, welche der Judaismus in der Entwicklung des Christentums gehabt hat. In der Geschichte der Heidenkirche spielte der Judaismus eine große Rolle. Daneben spricht Weizsäcker von der Einwirkung des Judenchristentums, welche Schriften wie die Offenbarung Johannis und der erste Johannesbrief zeigen. Die Urapostel waren nie Gegner des Paulus. Das ungläubige Judentum war die Veranlassung, daß ihre freie Stellung zum Gesetz erhalten blieb. Auf dem Apostelkonzil kam es zu gegenseitiger Anerkennung. Aber gefördert haben die Urapostel die Bestrebungen des Paulus nicht; sie beschränkten sich auf die Judenmission. Der Vorfall in Antiochien veranlaßte, daß die Judaisten ihre Forderungen steigerten und offen ihre Agitationen in den Missionsgebieten des Paulus unternahmen. Allmählich verkümmerten die judenchristlichen Gemeinden Palästinas zur Sekte der Nazaräer.

Die Aufstellungen Ritschls und Weizsäckers nahm dann Adolf Harnack auf in seinem „Lehrbuch der Dogmengeschichte“ I., 1886, (2. u. 3. Aufl. 1888 und 1894). Benutzte Baur den schroffen Gegensatz zwischen Juden- und Heidenchristentum als Schlüssel, um ein Verständnis der apostolischen und nachapostolischen Zeit zu gewinnen, so erklärte Harnack das für völlig irrig. Das Judenchristentum sei als ganzes oder in einzelnen Richtungen kein Faktor innerhalb der Entwicklung des Christentums zum Katholizismus gewesen. Die altkatholische Kirche ist auf heidnischem Grund erwachsen. Die judenchristlichen Gemeinden gingen im großen und ganzen in die Gemeinschaft der Heidenchristen auf. Nur wenige judenchristliche Gemeinden erhielten sich, ohne jedoch irgendwie von Bedeutung zu werden. Auf die Urgeschichte des Christentums war nur der Pharisäismus mit seiner Schärfung, der jüdische Hellenismus mit seiner Verflüchtigung der jüdischen Nationalität von Einfluß. Dem Essenismus ist keine Bedeutung zuzuschreiben. Im wesentlichen bestanden in dem Urchristentum vier Hauptrichtungen: prinzipieller und praktischer Partikularismus und Nomismus, praktischer Partikularismus, prinzipieller und praktischer Universalismus und Antinomismus, endlich prinzipieller sowie praktischer Universalismus mit Spiritualisierung und Entschränkung des Gesetzes. Der Name Judenchristentum sei ausschließlich für solche Christen zu verwenden, „welche im ganzen Maß oder in irgend welchem Maß, sei es auch in einem

Minimum, die nationalen und politischen Formen des Judentums und die Beobachtung des mosaischen Gesetzes ohne Umdeutung als für das Christentum, mindestens für das Christentum geborener Juden wesentlich festhielten oder diese Formen zwar verwarfen, aber doch eine Prärogative des jüdischen Volks auch im Christentum annahmen". Wenn man das Hervortreten des jüdischen Erbes im Christentum von einem gewissen Punkt an mit dem Namen Judenchristentum bezeichnet, so muß das Verwirrung stiften, denn das Christentum hängt eng mit dem Judentum zusammen. Das jüdische Element ist in der christlichen Religion nichts accidentielles. Das Christentum ist die vergeistigte Religion Israels. Es kann auch nicht geleugnet werden, daß in die entstehende heidenchristliche Kirche jüdischer Geist sowie jüdische Literatur Einzug hielt. Von Anfang an waren mit dem Christentum jüdische Elemente verbunden. Diese eingehend und sorgfältig begründete Position hat dann Harnack in seinen späteren Schriften mehrfach dargelegt. Über den äußeren Bestand des Christentums unter den Juden gab Harnack eine zusammenfassende Darstellung in seinem Werk über „Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten", 1902, (2. Aufl., I. II., 1906). Ebendort lesen wir: daß es in der Diaspora ursprünglich auch judenchristliche Gemeinden gegeben hat, darf man wohl annehmen. Aber diese müssen sich verhältnismäßig schnell mit den heidenchristlichen, paulinischen verschmolzen haben.[1])

Gegen diese Aufstellungen Harnacks erhob einen scharfen Widerspruch Adolf Hilgenfeld in der Monographie „Judentum und Judenchristentum, eine Nachlese zu der Ketzergeschichte des Urchristentums", 1886 und verteidigte seine Position in einer großen Reihe von Aufsätzen seiner „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie". Auf Grund einer genauen Untersuchung der Nachrichten der alten Kirche über jüdische und jüdisch-christliche Häresien wies er die Bedeutung des Judenchristentums nach. Zwar ermäßigte er abermals, wie bereits zuvor und in seiner „Einleitung in das Neue Testament", 1875 den urchristlichen

---

[1]) Vergl. besonders auch: „Die Altercatio Simonis Judaei et Theophili Christiani nebst Untersuchungen über die antijüdische Polemik in der alten Kirche", Texte und Untersuchungen, I, 3, 1883 sowie zuletzt „Die Apostelgeschichte, Untersuchungen", 1908, 211 f. (Lukas und die Entwicklung der christlichen Religion aus einer jüdischen Sekte zu einer Weltreligion). Eine ähnliche Position wie Harnack nimmt F. Loofs ein. Er sagt in seinem „Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte", 4. Aufl. 1906, S. 81: „es ist ein über das Maß des Selbstverständlichen nicht unbedeutend hinausgehendes jüdisches Element im Christentum der meisten Heidenchristen im Lauf des 2. Jahrhunderts (und auch der Folgezeit) unleugbar. Allein dies stammt nicht aus der judaistischen Propaganda, sondern teils aus jüdischer Einwirkung. . ."

Gegensatz, welchen Baur konstatiert hatte. Er erkannte die gemeinsame Grundlage in der Predigt des Paulus und der Urapostel an. Aber er betonte: für die Urgeschichte sind all die Faktoren, welche im Judentum sich geltend machen, in Betracht zu ziehen. Durch das ganze nachapostolische Zeitalter, welches erst mit dem Ende der Regierung des Trajan schließt, zieht sich noch der Unterschied zwischen urapostolischem und paulinischem Christentum hindurch. Nur ganz allmählich kam es zur Einigung und Ausgleichung beider Richtungen. Das Judenchristentum war nicht nur existenzfähig, sondern auch entwicklungsfähig und wirkungskräftig. Etwa bis zum Jahre 106 hatte das palästinensische Christentum eine starke Stellung schon durch die vizemessianische Geltung der nächsten Blutsverwandten Jesu. Am Ausgang der Zeit Trajans entstand der Jakobusbrief, welcher Palästina nahesteht und die Grundlehre des Paulus bestreitet. Solange das Judenchristentum herrschte, war an ein Bestehen der katholischen, die Heidenchristen umfassenden Kirche nicht zu denken. Und, als man auf dem Grund von Petrus und Paulus den Bau einer katholischen Kirche aufzuführen begann, erhob man auf judenchristlicher Seite Einspruch. Aber der Einspruch nützte nichts. Das Judenchristentum erklärte man auf kirchlicher Seite für eine Häresie. Dies ist die geschichtliche Stellung des „Ebionismus“. In ihm faßte sich das Judenchristentum zum offenen Kampf gegen die katholisch werdende Heidenkirche zusammen. Ein wertvolles Dokument für denselben ist die pseudoclementinische Literatur.

Nicht im speziellen Gegensatz gegen Harnack, aber mit Hilgenfeld in verschiedenen Punkten sich berührend trug Otto Pfleiderer seine Ansicht vor in seinem Werk „Das Urchristentum, seine Schriften und Lehren“, 1887, (2. Aufl. I. II., 1902), dem er dann ein Buch über „Die Entstehung des Christentums“, 1905, (2. Aufl. 1906) folgen ließ. Die Grundanschauung Pfleiderers ist die: mit Paulus beginnt eine zum Katholizismus führende Christianisierung des Hellenismus. Die heidenchristliche Kirche hat sich von Anfang an auf dem Boden des Hellenismus außerhalb des Gegensatzes von Heiden- und Judenchristentum gebildet. Für das Christentum des zweiten Jahrhunderts war der Kampf um das Gesetz entschieden. Von einer Vermittlung von Judenchristentum und Paulinismus darf man nicht reden. Nicht darf in der Verbindung von Glaube und Liebe ein Zeichen judenchristlicher Neigung erblickt werden. Nur ist „nicht zu bestreiten, daß unter den Faktoren der werdenden allgemeinen Kirche das hellenistische (nicht das palästinensische!) Judentum bzw. Judenchristentum obenanzustellen ist, wie das die Schule Baurs immer behauptet hat“. Im übrigen dachten die ältesten Christen nicht daran, sich als neue, vom Judentum verschiedene Religionsgemeinschaft zu konstituieren. Die Urgemeinde wußte sich an das jüdische

Gesetz gebunden. Das bezeugen vor allem die Kämpfe, welche Paulus mit den Judenchristen wegen der Gesetzesfrage zu bestehen hatte. Daß es in Jerusalem eine mildere petrinische und strengere jakobinische Richtung gab, ist nicht zu beweisen. Nur das steht unbedingt fest, daß es mit dem Vorfall zu Antiochien (Gal. 2_{11} f.) zu einem Bruch des Paulus mit dem palästinensischen Judenchristentum kam, der nie wieder beseitigt wurde, und daß das national-gesetzliche Judenchristentum schon seit der Zerstörung Jerusalems seine aggressive Rolle ausgespielt hat.

Auf die Bedeutung des Judenchristentums machte anderseits im Gegensatz zu Harnack aufmerksam Ludwig Lemme in einem Aufsatz „Das Judenchristentum der Urkirche und der Brief des Clemens Romanus" (N. J. d. Th. 1892, 325f.). Wie es eine durchaus willkürliche Voraussetzung Baurs sei, daß die Christen die Stellung Jesu zum Gesetz nicht aufrecht zu erhalten vermochten, so leide die Konstruktion Harnacks an Einseitigkeit und werde der Wirklichkeit der Tatsachen nicht gerecht. Die Entwicklung des altchristlichen Katholizismus ist vom Judenchristentum herzuleiten. Das Judentum hatte auf die Entstehung der altkatholischen Kirche einen hervorragenden Einfluß. Und zwar muß das Judenchristentum als eine Größe betrachtet werden, die im Christentum das Judentum fortsetzte. Die Gegensätze lebten sich allmählich aus. Juden- und Heidenchristentum verschmolzen mit einander. Nach Lemme veröffentlichte Carl Friedrich Nösgen den zweiten Band seiner „Geschichte der neutestamentlichen Offenbarung", „Geschichte der apostolischen Verkündigung", 1893. Er geht davon aus, daß es nur die Aufgabe sei, „den Fortschritt der apostolischen Predigt nach Seiten der Heilsbereitung und Heilsbekundung zu zeichnen und den genetischen Zusammenhang aller Momente der Selbstbekundung Gottes klar zu machen". Das Zurückbleiben der palästinensischen Christenheit hinter dem Fortschritt der Kirche erklärt sich nach Nösgen aus der Unentschiedenheit der Gemeinden, sich von dem pharisäisch-nationalen Wesen nicht loszusagen. In der Urgemeinde fand eine Rückbildung in pharisäische Bahnen statt. Im übrigen war das Judenchristentum von Bedeutung. Die palästinensischen Gläubigen waren Lehrmeister der Heidenchristen, und die freilich nur geringe judenchristliche Beimischung in den heidenchristlichen Gemeinden der Diaspora bot diesen einen festen sittlichen Halt dar.

In den zusammenfassenden Darstellungen des Urchristentums, welche den letzten Jahren angehören, hat man, ohne die Konstruktion Baurs irgendwie erneuern zu wollen, das Judenchristentum wieder stärker betont sowie auf seine Bedeutung für die urchristliche Entwicklung aufmerksam gemacht. Zunächst ist beachtenswert, wie Paul Wernle in seinem Buch über „Die Anfänge unserer Religion", 1901, (vornehmlich

in der 2. Aufl. 1904), den Einfluß des Judentums auf die Ausbildung der Kirche wertet, ohne freilich im einzelnen den Beweis zu führen. Der Katholizismus sei teilweise eine Judaisierung des Christentums. Nur ist der Weg der Beeinflussung nicht das Judenchristentum. Aus den polemischen Auseinandersetzungen der Christen mit den Juden erklärt sich der Einfluß. Das Judenchristentum hat für die katholische Kirche keine Bedeutung gehabt. Denn einmal gab es wenig Judenchristen in der Diaspora, sodann endete die Gegenmission der Judaisten gegen Paulus ohne Resultat. Nur in Palästina und in den Nachbargebieten erhielt sich das Judenchristentum, aber in sich selbst zerspalten, schließlich verkümmernd. In anderer Weise als Wernle entwarf Georg Heinrici in seinem Buch „Das Urchristentum", 1902 eine Umrißzeichnung des apostolischen und nachapostolischen Zeitalters und versuchte den Gehalt und die Entwicklung des Christentums kurz darzustellen. Häufig spricht er von dem Judenchristentum und nimmt offenbar eine weite Verbreitung desselben an. Aber nach seiner Meinung wurde schon im Jahre 70 dem Judenchristentum der Lebensnerv durchschnitten. Seit dieser Zeit gingen die Judenchristen teils zu den heidenchristlichen Gemeinden über, teils sonderten sie sich ab und wurden zur Sekte. Dabei sind in dem Judenchristentum verschiedene Schattierungen anzuerkennen, ohne daß es innerhalb desselben zu klaren Anschauungen kam. Die Gal. 2 berichteten Ereignisse sind wahrscheinlich Folgen des Kompromisses, von dem AG. 15 erzählt. Nach Heinrici betonte Ernst von Dobschütz in seinen „Problemen des apostolischen Zeitalters", 1904 die Bedeutung des Judenchristentums für die Gesamtentwicklung der christlichen Kirche. Der spätere Katholizismus soll nicht nur Hellenisierung, sondern auch Judaisierung des Christentums sein. In vielen Punkten lasse sich der Einfluß des palästinensischen Judenchristentums auf das Heidenchristentum nachweisen. Freilich das Judenchristentum national-gesetzlicher Art hat keine große Rolle gespielt. Die judaistische Agitation gegen Paulus ging nicht von dem ursprünglichen Kern der Urgemeinde aus. An der Spitze der Gesetzeseiferer stand der Herrenbruder Jakobus. Mit dieser Auffassung stimmt Rudolf Knopf in seinem Werk „Das nachapostolische Zeitalter", 1905 in den Hauptpunkten überein. Über die Bedeutung des Judenchristentums, über die Nachwirkung des Judentums innerhalb des Christentums wird wenig gesprochen. Seit der Zerstörung Jerusalems soll der Judaismus seine Kraft verloren haben. Das Judenchristentum war sehr wenig entwicklungsfähig; es krankte an innerer Haltlosigkeit.[1])

---

[1]) A. Jülicher in seiner Arbeit über die Geschichte des Urchristentums (in der „Kultur der Gegenwart", hrsg. von P. Hinneberg, 1905) berührt die

Zuletzt hat Reinhold Seeberg in seinem „Lehrbuch der Dogmengeschichte“, 2. Aufl. I., 1908 die Bedeutung des Judenchristentums scharf herausgestellt und gezeigt, welcher Einfluß dem jüdischen Element bei der Entwicklung der kirchlichen Anschauungsweise zuzuschreiben ist. Nach Seeberg ist Judenchristentum „die religiöse und sittliche Denkweise der national-jüdischen Christenheit“. Judenchristlich ist die Anschauungsweise, welche prinzipiell das Christentum mit dem angestammten Judentum, seinen Satzungen, Bräuchen und Tendenzen verband. Sieht man von der ältesten Zeit ab, so war das Judenchristentum nicht ein dem Heidenchristentum koordinierter Faktor. Die Judenchristen Palästinas haben auf die Großkirche keinen Einfluß ausgeübt, und zwar weder die pharisäischen Judenchristen noch die gemäßigten. Das sei vor allem daraus zu erklären, daß die Großkirche so viel jüdisches aufgenommen hatte, daß die gemäßigten Judenchristen ihr nichts mehr wertvolles und neues zu sagen hatten. Während die gemäßigten Judenchristen das Heidenchristentum und mit ihm Paulus anerkannten, stellten die pharisäischen Judenchristen das Judentum als prinzipiell notwendig für jeden Christen hin. Das tat auch eine dritte Gruppe von Judenchristen, nämlich die, welche einem gnostisierenden Synkretismus huldigten. Im Laufe der Zeit wurde mehr und mehr der pharisäische Ebionitismus von der synkretistischen Richtung aufgesogen. Die Tendenzen des gnostischen Judenchristentums liegen in den Clementinen vor. Die propagandistischen Versuche dieser Judenchristen haben keine tiefere Wirkung gehabt. Gleichwohl haben die judenchristlichen Anschauungen sowie die Institutionen der Judenchristen in bedeutender Weise die Geschichte der Kirche bestimmt. Die Kombinationen zwischen jüdischen und christlichen Gedankenelementen wurden für die kirchliche Lehre maßgebend und vorbildlich. Die Judenchristen boten den Heidenchristen eine Handhabe, um das Christentum zu deuten und zu verstehen. Die Ideen der Synagoge haben einen starken Einschlag in dem jungen Christentum gebildet. Legalismus, Züge des jüdisch-babylonischen Weltbildes, eschatologische Vorstellungsreihen sind aus dem Judentum von der Kirche übernommen worden. Und, wie Taufe, Abendmahl jüdischer Herkunft ist, so das Amt, die Verfassung, die Hochschätzung des Buchstabens und der Tradition. Speziell zur Entstehung des monarchischen Episkopats hat das Judenchristentum beigetragen. „Die katholische Kirche ist entstanden als die heidenchristliche Kirche der ausgehenden Antike, aber der Grundriß des Gebäudes ist in

---

Frage nach dem Judenchristentum nicht. Er nimmt an, daß der Einfluß des Judentums im alten Christentum eine Zeitlang erheblich stärker war, als es die Zahl der Gläubigen hätte erwarten lassen.

maßgebender Weise bestimmt von judenchristlichen Gedanken und Tendenzen".[1])

Schauen wir zurück, so ist seit Baur innerhalb der protestantischen Theologie Deutschlands das Judenchristentum in mannigfacher Weise beurteilt worden. Der Anstoß, den Baur gab, Einsicht zu gewinnen in die treibenden Kräfte der Entwicklung im apostolischen Zeitalter, in die Gesetze, durch welche die Geschichte des Urchristentums bedingt ist, hat nicht dazu geführt, daß man irgendwie zu einer Einigung in der Wertung des Judenchristentums gekommen ist. Man urteilt verschieden über die Ausbreitung des Judenchristentums, über seine Stärke, über seinen Einfluß auf die Entstehung der altkatholischen Kirche. Die verschiedene Beurteilung legt es nahe, das Thema von neuem zu bearbeiten, zumal da dasselbe eines der Hauptprobleme der Geschichte des Urchristentums betrifft.

Darin nun stimmen jetzt die Forscher überein, daß die Voraussetzungen, auf welchen die Baursche Geschichtskonstruktion beruht, irrig sind. Baur ließ sich viel zu sehr von der Philosophie leiten und

---

[1]) In den geschichtlichen Darstellungen des Urchristentums von katholischer Seite ist das uns beschäftigende Problem nicht weiter untersucht worden, vergl. J. Hergenröther, de catholic. ecclesiae primordiis recentiorum protestantium Systemata expediuntur, Ratisbon., 1851. J. Döllinger, Christentum und Kirche, 1860, sagt S. 157: „in stetig ununterbrochener Strömung wurde das jüdische Religionsbewußtsein, in welchem die Apostel, die ersten christlichen Lehrer und großenteils auch die Gläubigen erzogen waren und längere oder kürzere Zeit gelebt hatten, in das Bett der christlichen Kirche hinübergeleitet. So ward die jüdische Überlieferung zur christlichen". Anderseits lesen wir bei J. Schwane, Dogmengeschichte I, 1862, S. 46: „Die Frage nach dem Verhältnis des Christentums zum Judentum, welche die christliche Kirche gleich anfangs nicht wenig in Aufregung brachte, . . war auch zu Ende des 1. Jahrhunderts noch immer brennend". In seinem Buch über „Die Clemensromane", 1890 hält J. Langen das Judenchristentum auch noch nach 135 für einen höchst wichtigen Faktor der allgemeinen Kirchengeschichte. Bis gegen 135 bildete Jerusalem den Mittelpunkt der Christenheit.

Von der ausländischen Literatur vergl. E. Renan, Histoire des origines du Christianisme, I—VII, 1863—82. E. Havet, le christianisme et les origines, I—IV, 1871—74. E. de Pressensé, Histoire des trois premiers siècles de l'église chrétienne, II. 1, 2, 1888. 1889. J. Réville, les origines de l'épiscopat I, 1894. W. M. Ramsay, the church in the Roman empire, 1893. F. J. A. Hort, Judaistic christianity, 1894. Mac Giffert, History of Christianity in the apostolic age, 1897. J. V. Bartlett, the apostolic age, 1900. Reichardt, relation of the jewchristians to the jews in the first and second century, 1884. E. de Witt Burton, the records and letters of the apostolic age, 1895. J. H. Ropes, Apostolic age in the light moderne criticism, 1906.

konstruierte, wie man mit Recht gesagt hat, die Geschichte nach Hegelschen Kategorien. Von einer philosophischen Grundansicht aus schritt Baur zur Untersuchung des einzelnen fort. Die allgemeine Anschauung gewann er nicht aus dem einzelnen. Baur hatte von Anfang an eine geschlossene Gesamtansicht über die Entwicklung der Dinge und ging dabei von der unbegründeten Annahme aus, daß es nur eine innerliche Entwicklung gebe. Baur sah in der Geschichte nur Richtungen, welche nach bestimmten Gesetzen durch Attraktion und Repulsion sich fortentwickeln. Er neigte zu Begriffskonstruktionen. Er verkannte die Bedeutung der Persönlichkeit, die Mannigfaltigkeit persönlichen Lebens innerhalb der geschichtlichen Erscheinungswelt. Die religiösen Anschauungen des Paulus machte er zu einer spekulativ rationalen Lehre. Es muß gewiß als das Ziel der Forschung betrachtet werden, mit Hilfe des zur Verfügung stehenden geschichtlichen Materials den Verlauf des geschichtlichen Prozesses zu erkennen, in den organischen Zusammenhang der Entwicklung Einsicht zu gewinnen. Aber man darf, vor allem auf dem Gebiete des Urchristentums, nicht die Grenzen des historischen Erkennens außer acht lassen. Man muß in vielen Punkten sich vor positiven Behauptungen hüten und bestimmt zwischen dem Sicheren und dem Wahrscheinlichen unterscheiden. Zunächst gilt es immer die geschichtlich scharf hervortretenden Erscheinungen ins Auge zu fassen und von da durch Kombination weitere Schlüsse zu ziehen. Im Urchristentum handelt es sich um die geschichtlichen Erscheinungen, welche durch den Glauben an das Evangelium Jesu hervorgerufen sind, um die Erscheinungen, welche infolge der Kraft des Geistes Christi entstanden. Dadurch, daß das Evangelium lebendig von den Gläubigen erfaßt wurde, daß die Gottesherrschaft, wie sie Jesus verwirklichte, innerlich erlebt wurde, erfolgten bestimmte Wirkungen. Das Evangelium Jesu war die schöpferische Grundkraft, durch welche es zum Christentum kam.

Schwierigkeiten bereitet der Ausdruck „Judenchristentum“. Bei allen wissenschaftlichen Untersuchungen kommt es aber auf eine scharfe Begrenzung der Begriffe an, auf Aufstellung von Definitionen, welche sich mit dem Begriff vollkommen decken. Und gerade bei dem Begriff Judenchristentum ist das notwendig. Es hängt zum nicht geringen Teil mit dem sehr vieldeutigen Begriff Judenchristentum zusammen, wenn man in der Betrachtung der Entwicklung des Urchristentums zu verschiedenen Auffassungen betreffs des Judenchristentums gekommen ist. Ebenso wie der Ausdruck Judenchristentum ist der Begriff Ebionitismus und Judaismus keine einheitlich bestimmte Größe. Die Terminologie ist auch hier äußerst verwirrt. Schon Ritschl hat darauf aufmerksam gemacht, nach ihm besonders Harnack, zuletzt Seeberg. Sie suchen mit Recht feste Gesichtspunkte zur Bestimmung der ein-

zelnen Begriffe aufzustellen und erklären, daß es durchaus einseitig sei, wenn Baur das Judenchristentum dem Paulinismus gegenüber stellte, denn auch der Paulinismus sei jüdisch bedingt. Vergleicht man nun die verschiedenen Begriffsbestimmungen, welche man seit Baur gegeben hat, so wird man sagen müssen: Judenchristentum liegt einmal da vor, wo das Evangelium unter den Juden Verbreitung und Annahme fand. Der Name Judenchristentum bezeichnet zunächst ein genetisches Verhältnis; er gibt die Abstammung der Christen an. Judenchristen sind die Juden, welche sich zum Evangelium Jesu bekennen. Dann bezeichnet Judenchristentum die Auffassung des Evangeliums, welche den Christen jüdischer Abkunft speziell eigentümlich ist. Unklar ist dabei das Kriterium dieser Auffassung. Man erklärt: Judenchristentum ist die Richtung innerhalb der Urkirche, welche ein gewisses Nationalgefühl mit dem Judentum bewahrt und in Christus den Vollender des alten Bundes erblickt. Indes, diese Bestimmung ist doch zu weitschichtig. Denn schon das ist zu beachten, daß auch dem Paulus Israel stets das auserwählte Volk geblieben ist. Der Vorzug Israels besteht trotz Evangelium. Theoretisch haben die Juden das erste Anrecht auf das Heil. Besser sagen wir daher: die den Christen jüdischer Abkunft eigentümliche Auffassung des Evangeliums besteht darin, daß sie, speziell im Gegensatz zu der universalen Predigt des Paulus, zu seinem gesetzesfreien Evangelium, meinten: alles Heil kann nur durch Vermittlung des Judentums gewonnen werden, daß sie bei Verkündigung des Evangeliums Jesu das jüdische Nationalprinzip geltend machten und das Band zwischen Religion und Nationalität festhielten. Diese getrübte Gestaltung des Christentums bezeichnen wir näher mit dem Namen Judaismus. Den Namen Ebionitismus vermeiden wir und gebrauchen ihn nur dort, wo die Quellen davon reden. Endlich hat man gemeint: Judenchristentum liegt da vor, wo innerhalb der Entwicklung des Christentums eine Einwirkung des Judentums zu beobachten ist, wo ein starkes Hervortreten alttestamentlich-jüdischer Elemente sich geltend macht. Und gewiß ist das richtig. Nur darf man dabei nicht vergessen, daß von Anfang an das Christentum mit dem Judentum verbunden war, und daß im Grunde von Judenchristentum nur da gesprochen werden kann, wo alttestamentlich-jüdische Elemente innerhalb des Christentums auftreten, welche dem Wesen des Evangeliums nicht entsprechen.

Mit unserer Bestimmung des Begriffs Judenchristentum ist zugleich die Aufgabe gestellt, auf die wir uns beschränken, und welche wir in unserer Arbeit lösen wollen. Es gilt nämlich die Ausbreitung des Evangeliums unter den Juden darzustellen, die Bedeutung des Judaismus zu erweisen und die Nachwirkung des Judentums innerhalb

des Christentums zu untersuchen. Soweit es unsere Quellen gestatten, soll der geschichtliche Tatbestand festgestellt werden. Nicht Theorien sind darzulegen, sondern Tatsachen zur Anschauung zu bringen und diese von dem Boden der Geschichte aus zu beleuchten. Dabei müssen die Probleme, welche die Untersuchung bietet, scharf gestellt und sorgfältig bei der Entscheidung Gründe und Gegengründe erwogen werden. Methodisch betrachtet, wird es das richtigste sein, wenn wir die Aufstellungen der einzelnen genannten Forscher zum Ausgangspunkt der Untersuchung nehmen und sie auf ihre Richtigkeit hin prüfen. Eine besondere literarhistorische Untersuchung der einzelnen Quellenschriften kann nicht gegeben werden; nur auf die Schwierigkeiten, welche diese für die geschichtliche Untersuchung bieten, ist aufmerksam zu machen. Endlich bildet die Voraussetzung für die ganze Untersuchung eine genaue Kenntnis des Judentums. Und man muß sagen: von dieser Kenntnis des Judentums hängt im Grunde die richtige Beurteilung des Judenchristentums ab. Wir beginnen daher mit einem Überblick über das Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert, indem wir die für uns wichtigen Punkte der äußeren und inneren jüdischen Geschichte hervorheben.



Kapitel I.

Das Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert.

§ 1. Überblick über die äußere und innere Geschichte des Judentums.

Das Judentum ist die religiöse Gemeinschaft aller derer, welche durch Blutsverwandtschaft sowie durch die Erinnerung an die Offenbarung Gottes in der Geschichte und durch den Glauben an die Zukunft, durch die Hoffnung auf die messianische Zeit verbunden sind. Dabei bildet nicht die Blutsverwandtschaft, nicht die gemeinsame Abstammung die Hauptsache, sondern das religiöse Geistesleben, welches durch eigenartige Sitten und Gebräuche zum Ausdruck kommt. Man kann sagen: mosaische Lehren und prophetische Gedanken, Glaube und Hoffnung machen das Wesen des Judentums aus.

Die Juden des ersten nachchristlichen Jahrhunderts fühlten sich als ein Volk mit gemeinsamen Interessen, als eine Genossenschaft mit gleichen Institutionen, in denen man die Gewißheit besitzt, von Gott vor den übrigen Völkern erwählt zu sein. Mit dem religiösen Bewußtsein war aufs engste das nationale verbunden. Es bestand die Meinung, daß Palästina das von Gott den Vätern verheißene Erbe sei. Und es ist charakteristisch, in wie energischer Weise sich bei den Juden der nationale Selbsterhaltungstrieb geltend machte, wie eifrig man bestrebt war, die nationale Eigenart zu bewahren. Das hatte seinen Grund darin, daß man auf eine große geschichtliche Vergangenheit zurückblicken konnte und sich im Besitz göttlicher Verheißungen wußte. Man betrachtete sich als das Volk des göttlichen Wohlgefallens, welches Gott bei der Gesetzgebung als sein Eigentums- und Bundesvolk erkoren hat. Man lebte der Überzeugung: Gott hat Israel in den Mittelpunkt der Weltgeschichte gestellt; Gott hat Israel erwählt, um in ihm zu herrschen; Gott ist König; durch sein erwähltes Volk wird er seine Herrschaft verwirklichen. Die Gemeinschaft des Volkes mit Gott bezeugen die Institutionen. Diese wiederum sind die Bedingungen des

Volkstums. Die Eingliederung in das Volk vermittelt die Beschneidung. Sie gibt das Recht zur Teilnahme am israelitischen Kultus. Ein äußeres Zeichen der Einheit des Volkes aber, den Mittelpunkt des Judentums bildet Jerusalem, die heilige Stadt, in welcher der heilige Tempel Gottes gegründet ist.

Die Entstehung des Judentums datiert seit der Rückkehr der Israeliten aus dem babylonischen Exil, insbesondere seit der Wirksamkeit des Priesters und Schriftgelehrten Esra. Esra rettete die Selbständigkeit des Volksverbandes. Sein Auftreten war von der größten Bedeutung. Durch die Verpflichtung auf das Kultusgesetz, wie es von Esra promulgiert wurde, wurde das Volk Israel zur jüdischen Gemeinde. Die heiligen Schriften sollten zunächst einen Ersatz für das in Trümmern liegende Heiligtum darbieten. Der Gottesdienst wurde so vom Opfer und Altar losgelöst. Es kam zugleich zu einer strengen Absonderung von den Heiden. Das Gesetz bot eine Schutzwehr gegen alle Feinde und bewahrte das Judentum vor gänzlicher Auflösung. In der weiteren Geschichte sind dann verschiedene Perioden zu unterscheiden. In der ersten Periode bis zur Mitte des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts erfolgte eine Stärkung und innere Befestigung der neuen Gemeinschaft. Aller Nachdruck wurde auf die Beobachtung des Gesetzes gelegt. Unter der Herrschaft der Griechen hatte das Land mehrfach zu leiden. Zugleich kam es zur Begründung der Diaspora. Bereits seit dem Exil bildeten Juden, vornehmlich in Mesopotamien, einen nicht unbeträchtlichen Teil der dortigen Bevölkerung. In der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts war in Ägypten eine stark jüdische Diaspora vorhanden. Und, wie in dem ägyptischen Reich, so breiteten sich die Juden in dem syrischen aus. Einen Einschnitt in der Entwicklung bedeutete dann der Heldenkampf der Hasmonäer. Durch diesen wurde der gewaltsame Hellenisierungsversuch des Antiochus Epiphanes abgewendet. Es wurde die Anerkennung der nationalen Selbständigkeit des Volkes wieder erreicht, und der Bestand der Gottesgemeinde, welche sich über Palästina ausdehnte, sicher gestellt. Von dem Jahre 141 an standen die hasmonäischen Fürsten an der Spitze des Volkes. Sie vereinigten die hohepriesterliche Würde mit der fürstlichen. Ein allgemeiner Umschwung in dem geistigen Leben trat ein. Und in der Zeit bis zur Eroberung Jerusalems durch Pompejus gewannen die jüdischen Institutionen an Festigkeit. Die Macht der Priester stieg. Der Tempeldienst war in vollem Gang. Dadurch hatte Jerusalem seine Bedeutung für alle Juden. Aber, nach und nach regte sich eine Opposition gegen die Hasmonäer, und zwar bei den Vertretern des Gesetzes, bei den Schriftgelehrten. Diese wollten mehr die Heiligkeit und Gerechtigkeit des Volkes beobachtet wissen. Sie legten allen Wert auf

genaue Befolgung des Gesetzes. Es begann mit den Schriftgelehrten die Zeit der Schulen. Für ihre Bestrebungen war es günstig, daß die Herrschaft der Hasmonäer gestürzt wurde, und seit dem Jahre 37 der Idumäer Herodes über die Juden herrschte. Indes, so sehr man auch bestrebt war, das den Vätern gegebene Gesetz zu verwirklichen, so sehr hier und dort in den Kreisen des Volkes eine hohe Glaubensbegeisterung vorhanden war, so stark die messianische Hoffnung, die Erwartung des Messias, der Auferstehung und des Gottesreiches festgehalten wurde, eine gesunde volkstümliche religiöse Entwicklung war infolge der vielen fremdartigen Elemente, die sich im Judentum Palästinas geltend machten, nicht recht möglich. Wichtig war in dieser Zeit, daß seit der nationalen Erhebung der Hasmonäer eine weitere Ausbreitung des Judentums erfolgte. In vielen Gegenden Kleinasiens ließen sich Juden nieder; auch in Griechenland und Italien entstanden jüdische Kolonien. Eine weitere Periode in der Geschichte des Judentums bildet die Zeit von dem Tode Herodes des Großen bis zum Hadrianischen Krieg. Diese Periode zerfällt durch die Zerstörung Jerusalems in zwei Hauptabschnitte. Es ist schwierig, ein richtiges Bild von der Entwicklung des Judentums in dieser durch die Entstehung des Christentums bedeutsamen Zeit zu gewinnen. Das hängt damit zusammen, daß die Quellen, welche uns zu Gebote stehen, dürftig sind, und daß das Wenige, was wir erfahren, oft tendenziös entstellt ist. Zudem geben die Quellen nur wenig Aufschluß über die inneren Verhältnisse.[1])

Das Testament Herodes des Großen bestätigte der römische Kaiser. Aber es dauerte nicht lange, da wurde in Judäa und Samarien die römische Verwaltung eingeführt. Diese Länder wurden unter die Aufsicht eines kaiserlichen Prokurators gestellt. Nach dem Tode Agrippas I. im Jahre 44 verwalteten dann römische Prokuratoren Gesamtjudäa. Nur einige Rechte ließ man den jüdischen Fürsten, wie die Aufsicht über den Tempel und die Anstellung der Hohenpriester. Obwohl nun damals der Tempelkult für das religiöse Leben des Volkes nicht mehr die Bedeutung wie in früherer Zeit hatte, obwohl das Ansehen der Priesteraristokratie stark gesunken war, so wußte dennoch das Hohepriestertum seine Macht zu behaupten. Um die Hohenpriester scharte sich die Partei der Sadducäer. Sie stand den Heiden freundlich gegenüber. Für die in den Volkskreisen herrschende Frömmigkeit

---

[1]) Vergl. die Darstellungen von E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes, I [3], 1901, A. Schlatter, Israels Geschichte von Alexander dem Großen bis Hadrian [2], 1906, H. Grätz, Geschichte der Juden, III [5], bearbeitet von M. Brann, 1906 sowie J. Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte [5], 1904.

hatte sie kein rechtes Verständnis. Da sie sich oft die größten Gewalttätigkeiten zu Schulden kommen ließ, so war sie im großen und ganzen dem Volke verhaßt. Und dieser Haß wurde durch die politischen Maßnahmen von seiten der Römer verschärft. Man beklagte sich vor allem über den schweren Steuerdruck. Zwar hatten die Römer den ernsten Willen, den Ansprüchen der Juden gerecht zu werden; sie gaben ihnen verschiedene Privilegien, aber man war damit nicht zufrieden. Man empfand das römische Regiment als den Verheißungen Gottes widersprechend. Man grollte über die Fremdherrschaft. Man verlangte Wiederherstellung der früheren nationalen Selbständigkeit. Diese Verhältnisse nötigten dann auch die Pharisäer, sich mit politischen Fragen zu befassen und auf die nationalen Bestrebungen im Volk näher einzugehen. Die Pharisäer, welchen die große Mehrzahl der Schriftgelehrten angehörte, hatten zunächst kein anderes Programm, als das von den Vätern überkommene religiöse Erbe zu sichern und zur genauen Beobachtung des Gesetzes anzuhalten. Vornehmlich seit der Zeit Herodes des Großen hatte sich ihr Einfluß im Volk vergrößert; sie wurden die eigentlichen Führer der Juden. Von den Pharisäern zweigte sich dann eine besondere Partei ab, die der Zeloten. Diese stellten sich die Aufgabe, die nationale Selbständigkeit Israels mit Gewalt zu erzwingen.

Es traten in Palästina Verhältnisse ein, welche die Lage äußerst kritisch gestalteten. Die grausame Willkürherrschaft der Prokuratoren steigerte die Erbitterung gegen das römische Regiment. Die nationale Begeisterung wuchs von Jahr zu Jahr. Viele Juden hatten die Überzeugung, daß Gott selbst vom Himmel eingreifen und der Fremdherrschaft ein Ende machen werde. Nach Tacitus (vergl. Hist. V, 13) und Sueton (vergl. Vespas. C. 4) war zur Zeit Neros im Morgenlande der Glaube vorhanden, daß Männer aus Judäa die Welt erobern würden. Infolge des Auftretens des Gessius Florus, des grausamsten aller Prokuratoren, kam es im Jahre 66 zur offenen Empörung. Das, was insbesondere seit dem Tode Agrippas I. zu erwarten stand, traf ein. Der Kampf mit Rom begann. Ein fanatischer Freiheitsdrang ergriff alle Juden. Man predigte den Aufstand. Und dieser breitete sich über das ganze jüdische Gebiet aus. Der Mut der Juden wuchs, als der Legat von Syrien, welcher Jerusalem besetzen wollte, zurückgeschlagen wurde. Aber im Jahre 67 rückte Vespasian und sein Sohn Titus mit einer großen Armee in Galiläa ein. Peräa und die Küstengegend von Cäsarea bis Jabne sowie Idumäa wurde erobert. Im Jahre 70 fiel Jerusalem in die Hände der Feinde. Judäa wurde als eine besondere Provinz von Syrien abgezweigt. Damit hatte das Judentum seine politische Existenz verloren. Israel „wurde zu einem Volke ohne Staat,

das Judentum zu einer Religion ohne gemeinsames Heiligtum und ohne Opferdienst und die jüdische Lehre zu einem Gesetz ohne anerkanntes gesetzliches Forum."[1])

In verschiedener Weise nahmen die Juden das nationale Unglück auf. Um den göttlichen Ratschluß zu verstehen, wies man auf die sittliche Entartung des Volkes hin. So sagt Baruch in seiner Apokalypse: weil eure Brüder die Gebote des Höchsten übertreten haben, so hat Gott über euch und über sie die Ahndung gebracht (vergl. 77 $_4$). Josephus erklärt: ich glaube, wenn die Römer nicht bald die Frevlerbrut vernichtet hätten, so wäre die Stadt Jerusalem von der Erde verschlungen worden. Die Tollkühnheit der Bösewichter (der Zeloten) brachte Verderben über das ganze Volk (vergl. bell. jud. V, 13 $_6$, sodann IV, 6 $_3$, V, 10 $_5$). Indes, der jüdische Geist war durch die Römer nicht vernichtet worden. Die religiöse Macht des palästinensischen Judentums erhielt sich. Das Unglück läuterte das Volk. Hatte auch der Tempeldienst, dessen Bedeutung schon vorher gesunken war, sein Ende erreicht; war der Opferkult unmöglich gemacht; das Alte Testament war noch vorhanden. Das Alte Testament wurde nunmehr der sichtbare Träger der jüdischen Selbständigkeit, wurde mehr noch als zuvor das Bindemittel für alle Volksgenossen. Die Römer meinten, die Macht des Judentums vernichtet zu haben, aber sie irrten sich. Wohl hatte das Volk infolge der grausamen Kämpfe empfindlich gelitten, aber die geistige Macht war nicht gebrochen. Die nationale Hoffnung blieb. Nach wie vor betrachtete man Palästina als heiliges Land. Man lebte der Zuversicht, daß das Messiasreich kommen, daß Jerusalem die Hauptstadt der Welt sein werde. Man hoffte auf eine wunderbare Wiederherstellung des Tempels. Und weil das so war, gewannen nach dem Jahre 70 die Schriftgelehrten, vornehmlich die Pharisäer, den Haupteinfluß im Volke. Die Priesterschaft spielte keine Rolle mehr. Die Sadducäer hatten ihre Macht eingebüßt. Es war von der größten Bedeutung, daß Jochanan ben Zakkai von den Römern die Erlaubnis erlangte, ein Lehrhaus zu errichten. Und zwar machte Jochanan die zwischen Joppe und Asdod gelegene Stadt Jabne zum Sitz des Synedriums. Auf diese Weise war ein örtlicher Mittelpunkt des religiösen Lebens geschaffen. Das Synedrium in Jabne erhielt einen Teil der Kompetenz des jerusalemischen Synedriums. Es wurde als äußeres Wahrzeichen betrachtet, daß die Römer mit der Vernichtung der politischen Existenz nicht auch dem religiösen Leben des Judentums ein Ende bereitet hatten. Von den Schriftgelehrten wurden bald zu Jabne die verschiedensten Gesetze aufgestellt. So wurde bestimmt: nicht der

[1]) Vergl. W. Bacher, die Agada der Tannaiten, I ^{2}, 1903, 22.

Ort verleiht dem Synedrium, sondern das Synedrium dem Ort Autorität. So suchte man sich allen fremden Einflüssen gegenüber abzuschließen, in dem Zusammenschluß gegen alles dem Judentum Fremdartige die nationale Macht zu stärken sowie die Kraft der jüdischen Glaubensgemeinschaft zu erhöhen. Charakteristisch ist in dieser Beziehung, daß man die griechische Sprache verbot. So groß war der Widerwille der Juden gegen die Anwendung der griechischen Sprache bei dem Gottesdienst, daß man am 8. Tebeth einen Fasttag anordnete, um dadurch die Übersetzung der Septuaginta, welche an diesem Tage vollendet worden sein sollte, als ein Unglück für Israel zu bezeichnen. Bedeutungsvoll waren ferner die Maßnahmen, welche Gamaliel II., Jochanans Nachfolger, gegen ketzerische Lehren ergriff. Es erwachten aber auch wieder die alten Schulstreitigkeiten. Und, obwohl Eliezer ben Hyrcanus und Josua ben Chananja in Pekiin und Lydda eigene Lehrhäuser gründeten, blieben die zu Jabne in Lehrfragen getroffenen Entscheidungen für das Volk die wichtigsten.

Allmählich wurde die allgemeine Lage wieder eine leidliche. Hatte auch der furchtbare Krieg eine umgestaltende Wirkung auf das ganze Volksleben ausgeübt, man überstand doch die Katastrophe. Die Juden zeigten Zähigkeit und Energie. Man darf nicht etwa annehmen, daß die Bevölkerung in Palästina ganz ausgerottet wurde. Denn daß die Juden daselbst noch zahlreich waren, beweist der spätere Barkochebaaufstand. Unter Titus wurden den Juden keine größeren Lasten auferlegt. Hatte das Land zur Zeit Domitians durch Eintreibung von Steuern zu leiden, so waren doch Nerva sowie Trajan während der größeren Zeit ihrer Regierung den Juden freundlich gesonnen. Man hat in neuerer Zeit die Behauptung aufgestellt, daß in Jerusalem nach dem Jahre 70 sich eine große jüdische Kolonie gebildet habe. Und gewiß wird dazu beigetragen haben, daß Titus daselbst einen Teil seiner Truppen zurückließ. Jerusalem sollte als militärischer Stützpunkt dienen. Indes, bestimmte Zeugnisse dafür, daß in Jerusalem sich wieder ein regeres Leben der Juden entwickelte, fehlen.

Zu Beginn des zweiten Jahrhunderts änderten sich die Verhältnisse. Im Jahre 105 wurde das Reich der Nabatäer, welches Palästina im Osten begrenzte, von den Römern erobert. Dann begann der Krieg gegen die Parther. Während dieser Zeit sannen die Juden auf Befreiung von dem Joch der Römer. Leider sind die Nachrichten darüber sehr unbestimmt. Euseb, hist. eccl. IV, 2, berichtet, daß auf die Nachricht von der Niederlage Trajans am Tigris wie in Mesopotamien so in Palästina ein Aufstand ausbrach. In großer religiöser Begeisterung scharten sich die Juden zum Kampf zusammen. Trajan beauftragte den maurischen Fürsten Lusius Quietus, den Aufstand zu unterdrücken. Das

geschah. Lusius Quietus wurde danach zum Statthalter von Judäa ernannt. Unter der Regierung Hadrians empörten sich abermals die Juden. Die verschiedenen Aufstände in der Diaspora bildeten das Vorspiel zu dem großen Aufstand in Palästina. Den Anlaß dazu gab das Verbot der Beschneidung und der Plan des Kaisers, auf der Tempelstätte zu Jerusalem ein Heiligtum für den Jupiter Capitolinus zu erbauen. Simon Barkocheba wurde der Führer der Bewegung. Die Hoffnung der Juden auf Befreiung von dem Joch der Römer nahm einen neuen Aufschwung. Es herrschte eine gewaltige nationale Erregung. Man glaubte zuversichtlich an eine Erneuerung der alten Selbständigkeit. Indes, trotzdem man einige Zeit glücklich kämpfte, der Aufstand mißglückte. Der Versuch, einen Gottesstaat zu errichten, scheiterte. Israel kämpfte gegen das grausame Rom den Kampf der Verzweiflung. Sein politischer Messiasglaube brachte ihm das Verderben. Der Befehlshaber der römischen Truppen Sextus Julius Severus beendigte nach dreieinhalb Jahren glücklich den Aufstand. Er besiegelte damit endgültig den Untergang des jüdischen Staates; Jerusalem wurde eine rein heidnische Stadt und erhielt den Namen Aelia Capitolina.

Aber die Juden, so sehr sie infolge der unbarmherzigen Kämpfe zu leiden gehabt hatten, überlebten das Unglück. Die Kraft des Volkes war nicht erloschen. „Wenn die Legionen Jerusalem zerstören konnten, das Judentum selbst konnten sie nicht schleifen“ (Mommsen). Das Judentum Palästinas zerschmolz nicht zu Bestandteilen anderer Völker. Vielmehr schloß sich jetzt das Judentum mehr und mehr hermetisch von allem Fremden ab. Die Kluft zwischen Juden und Heiden wurde tiefer, der Haß gegen alles Nichtjüdische wurde größer.

Das Geschick Palästinas war nicht ohne Einfluß auf die Juden der Diaspora. Wir wissen, daß viele Diasporajuden sich an den Kämpfen mit den Römern in Palästina beteiligt haben. Die Grenzen zwischen dem Mutterlande und der Diaspora waren fließend. Und zwar waren im ersten Jahrhundert nach allen Seiten hin die Juden zerstreut. Sie finden sich in den Hauptstädten der damaligen zivilisierten Welt. Am dichtesten war die jüdische Bevölkerung in Phönicien, Syrien und Kleinasien. In einem Brief Agrippas an Caligula heißt es: Jerusalem ist die Hauptstadt nicht nur von Judäa, sondern von den meisten Ländern wegen der jüdischen Gemeinden, die es nach allen Orten hin ausgesandt hat, nach Ägypten, Phönicien, Syrien, Coelesyrien und in die weiter entfernten Länder Pamphylien, Cilicien, in die meisten Teile von Asien bis nach Bithynien und in die entlegensten Winkel des Pontus, ebenso nach Europa, Thessalien, Böotien, Macedonien, Ätolien, Attika, Argos, Korinth und in die meisten und schönsten Teile des Peloponnes. Und nicht nur das Festland ist voll von jüdischen Kolonien, sondern auch

die bedeutendsten Inseln Euböa, Cypern, Kreta. Ich schweige von den Ländern jenseits des Euphrat; denn alle mit Ausnahme eines kleinen Teils, Babylonien und von den anderen Statthalterschaften die, welche das ringsum gelegene fruchtbare Land umfassen, haben jüdische Einwohner, (bei Philo, leg. ad Caium, M. II, 587). Die Gesamtzahl der Juden in der Diaspora am Anfang des ersten Jahrhunderts hat man auf ungefähr vier Millionen geschätzt.[1])

Was die Juden in der Diaspora zusammenhielt, das war der Glaube und die religiöse Observanz, die auf das zäheste, wenn auch nicht gleichmäßig, bewahrt wurde. Gemeinsamer Glauben und Kultus vereinigte die über die Welt zerstreuten Juden. Die beiden Sprachen, die aramäische und insbesondere die griechische, genügten, um den Verkehr unter allen Juden aufrecht zu erhalten.[2]) Dabei bewahrte man in der Fremde stets den Zusammenhang mit dem Mutterlande. Man fühlte sich als integrierender Bestandteil des Volkes, welches in Judäa

---

[1]) Vergl. J. Beloch, Die Bevölkerung der griechisch-römischen Welt, 1886, 246.

[2]) Was die Sprachverhältnisse anbetrifft, so war Aramäisch die eigentliche Landessprache Palästinas. Das Hebräische war noch als Literatursprache üblich. Daneben wurde in Palästina griechisch gesprochen. Inwieweit das der Fall war, läßt sich nur schwer ausmachen: jedenfalls muß man sich vor Übertreibungen hüten (vergl. Th. Zahn, Einleitung in das Neue Testament, I^3, 24 f. 39 f. und die Literatur daselbst). Die Mehrzahl der Diasporajuden sprach von Haus aus griechisch. Daß in der Diaspora auch aramäisch gesprochen wurde, daß speziell palästinensische Gebete in aramäischer Sprache Verbreitung fanden, ist sehr wahrscheinlich. Bestimmteres läßt sich darüber nicht sagen. Das Hebräische scheint den Diasporajuden nicht sehr geläufig gewesen zu sein. Die Septuaginta bildete gleichsam das Fundament der synagogalen Gemeinschaft. Daß die Septuaginta in der Synagoge bei dem Gottesdienst verlesen wurde, ist sehr wahrscheinlich, vergl. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes, III^3, 93, dagegen u. a. L. Blau, Einleitung in die heilige Schrift, 1894, 84 f., M. Friedländer, Das Judentum in der vorchristlichen griechischen Welt, 1897, 32 f. Der synagogale Gebrauch der Septuaginta bei den Juden ist bezeugt durch Justin, Apologie, I, 31 und Dialogus c. Tryphone, C. 72. Anderseits hat man die Benutzung der Septuaginta in Palästina bestritten. Die Juden daselbst kannten sie nur durch Hörensagen; erst durch kleinasiatische Juden, vornehmlich durch Disputationen mit den Christen, wurde man mit der Septuaginta bekannt (vergl. so Z. Frankel, Vorstudien zu der Septuaginta, 1841, S. 61). Aber dagegen spricht doch der lebhafte Verkehr zwischen Jerusalem und Ägypten, das freundschaftliche Verhältnis zwischen den Alexandrinern und Palästinensern. Die ältesten rabbinischen Zeugnisse für die Septuaginta lauten günstig (vergl. Megilla I, 8 und jer. Megilla C. 16. fol. 62 sowie Sota 21 b, die Fabeln über den Ursprung der Übersetzung. Erst allmählich infolge der Zeitverhältnisse wurde die Abneigung gegen die Septuaginta groß.

seinen Hauptsitz hat. Philo nennt darum Jerusalem die Hauptstadt vieler Länder. Bei dem damaligen Weltverkehr war die Verbindung zwischen Palästina und der Diaspora nicht unterbrochen. Sie wurde vielmehr aufrecht erhalten durch den Tempel zu Jerusalem, durch die jährliche Steuerabgabe, welche dorthin zu entrichten war, durch die Kalenderberechnung. Und durch die Wallfahrten wurde das Nationalgefühl belebt und gestärkt. Nur in Jerusalem durften die Juden Opfer darbringen. Die hohen Feste, vornehmlich das Passafest, vereinigten dort von allen Seiten die Juden. Endlich blieb das Synedrium in Jerusalem der oberste Gerichtshof für alle jüdischen Gemeinden, wie auch die Schriftgelehrsamkeit daselbst für die Diaspora von Bedeutung war. Eine Ausnahmestellung in juristischer Beziehung bestand nur für die Juden in Alexandrien und Rom. Eine engere Verbindung mit dem Mutterland nahm die östliche Diaspora, die babylonisch-persische, als die westliche ein (vergl. Josephus, Ant. XV, 2, bell. jud. II, 16). Die jährliche Zahl der Wallfahrer aus der Diaspora nach Jerusalem war bedeutend. Ein Bild, aus welchen Gegenden man nach Jerusalem kam, gibt der Bericht AG. 2. Danach waren dort Parther, Meder, Elamiter, Bewohner von Mesopotamien, Kappadocien, Pontus, Asien, Phrygien, Pamphylien, Ägypten und dem libyschen Land bei Cyrene. Philo schildert de monarchia, lib. II, 1 (M. II, 223) mit beredten Worten, daß aus allen Weltgegenden die Leute in Jerusalem zusammenströmen. Josephus gibt die Zahl der kurz vor der Zerstörung Jerusalems zum Passafest in Jerusalem versammelten Juden auf drei Millionen an, vergl. bell. jud. II, 14_3, (VI, 9_3 findet sich die Zahl 2 700 000). Die Zahl ist natürlich übertrieben; aber man darf daraus schließen, daß sich eine gewaltige Anzahl Festpilger in Jerusalem versammelte.

Was ferner die soziale Stellung anbetrifft, welche die Juden in der Diaspora einnahmen, so war dieselbe äußerst günstig. Die Juden fühlten hier nicht so wie in Palästina den Druck der Fremdherrschaft. Und die römische Regierung trat den Diasporajuden teilweise freundlich entgegen. Wie man den Juden das Recht freier Religionsübung einräumte, so erteilte man ihnen hier und dort das römische Bürgerrecht oder sonstige Privilegien, wie Befreiung vom Kriegsdienst und Entbindung von dem Kaiserkult. Im Jahre 42 erließ der Kaiser Claudius ein Rundschreiben an die Provinzen, worin es hieß, daß die Juden im ganzen Reich ihre väterlichen Gebräuche unbehindert beobachten und ihre Rechte genießen sollten (vergl. Josephus, Ant. XIX, 5; auch die Toleranzedikte Ant. XIV, 10; XVI, 6). Und unabhängig von den römischen Behörden regierten sich die Judengemeinden durch eigene Volkshäupter, durch Ethnarchen oder Alabarchen. Diesen stand ein Rat von Ältesten zur Seite. In vielen großen Städten bildeten die Juden teils Privatvereine,

teils Korporationen mit politischen Befugnissen. Dabei bestand bei den Juden das Bestreben, entweder vollberechtigte Bürger im römischen Reich zu werden oder die Befugnis zu erlangen, rechtlich anerkannte Sondergemeinden zu bilden. Und diese Selbständigkeit, welche die Juden zum nicht geringen Teil infolge ihres Handels auf allen Märkten des Verkehrs erlangten, ging nach dem Jahre 70 nicht verloren. Der große Aufstand unter Nero, der Sieg des Vespasian hatte nicht zur Folge, daß den Juden in der Diaspora ihre Privilegien entzogen wurden. Nach wie vor räumte die römische Regierung den Juden ihre Sonderstellung ein. Das Recht freier Religionsübung blieb unangetastet. Ebenso wurde das Band mit dem Mutterland trotz des Verlustes des Tempels nicht zerschnitten. Der Verkehr zwischen Palästina und der Diaspora wurde nicht unterbrochen. Wie viele Palästinenser in die Diaspora kamen, so viele Juden aus der Diaspora nach Palästina. Beachtenswert ist das, was wir über den Verkehr zwischen Rom und Palästina hören. Palästinensische Rabbinen standen mit römischen Philosophen in Verbindung. Gamaliel II., Eleazar ben Azarja, Josua ben Chananja und Akiba reisten nach Rom zur Zeit Domitians und diskutierten daselbst über philosophische Fragen.

Nun ist dem Judentum der Diaspora charakteristisch, daß im Lauf der Zeit fast jede jüdische Gemeinde Freunde gewann, Proselyten. Wir hören, daß zahlreiche Heiden die jüdischen Anschauungen aufnahmen, daß Heiden sich zu dem jüdischen Kultus, zu den jüdischen Sitten und Gebräuchen hingezogen fühlten. Horaz, Martial, Juvenal und Persius bezeugen, daß in Rom vielfach auch von Nichtjuden der Sabbath beobachtet wurde, daß man fastete, daß man betete und Lampen anzündete. Seneca klagt in seiner verloren gegangenen Schrift de superstitione (vergl. bei Augustin, de civitate Dei VI, 11), daß die jüdische Sitte sich verbreite per omnes jam terras und fügt hinzu: victi victoribus leges dederunt. Tacitus erklärt hist. V, 5: die Angelegenheiten der Juden sind bedeutender geworden durch die Verkehrtheit derer, welche ihre väterliche Religion mißachtend zu ihnen übergetreten sind, reichlich nach Jerusalem steuern und Geschenke an den Tempel bringen. Josephus sagt c. Apion. II, 10: viele von den Hellenen haben sich den jüdischen Gesetzen unterworfen, von denen etliche dabei geblieben sind, während andere, denen das Ausharren zu schwer wurde, wieder davon abgefallen sind. Im bell. jud. VII, 3 berichtet er, daß zu Antiochien eine große Anzahl von Hellenen für das Judentum gewonnen worden sei, und daß diese Hellenen den Akt der Beschneidung an sich vollziehen ließen. Die Ursache dieser Hinneigung der Heiden zum Judentum ist einmal darin zu sehen, daß das Judentum mit seinen Anschauungen, mit seinen erhabenen Lehren eine

große Anziehungskraft auf die Gemüter der Heiden ausübte. Man schätzte auf heidnischer Seite vor allem den Gottesgedanken. Sodann war im Judentum selbst ein Trieb zur Propaganda vorhanden. Man vergleiche nur den jüdischen Bekehrungseifer in der Geschichte von Izates und Ananias, welche Josephus, Ant. XX, 2 mitteilt.[1]) Die, welche sich zum Judentum bekannten, nahmen teilweise die Beschneidung an, teilweise teilten sie nur den jüdischen Glauben und hielten an bestimmten Satzungen fest. Die Zahl der Proselyten strenger Observanz war nicht sehr groß. Undeutlich ist, seit wann ein Rückgang in der Gewinnung der Proselyten erfolgte. Verschiedene Forscher haben angenommen, daß erst nach der Zeit des Barkochebakrieges der jüdische Proselytismus zurücktrat, daß erst seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts die jüdische Propaganda eingeschränkt wurde. Ein Beweis dafür sind die Klagen römischer Schriftsteller über den häufigen Übertritt zum Judentum. Nur darf man dabei nicht unbeachtet lassen, daß bereits die Eroberung Jerusalems im Jahre 70 den Missionseifer bedeutend schwächte. Zudem ging seit dieser Zeit von der pharisäischen Richtung Palästinas das Bestreben aus, die Grenzen zwischen Judentum und Heidentum schärfer zu ziehen, die Eigenart des jüdischen Volkstums strenger zu wahren. Man kann sagen: von Palästina aus erfolgte gegen das Missionswesen in der Diaspora eine förmliche Reaktion. Die Juden waren nicht mehr so proselytenfreundlich. Teilweise änderten sich die Anschauungen über die Heiden.

Das führt uns zum Schluß zu der Frage nach dem Inhalt der religiös-sittlichen Gedankenwelt des Judentums. Klar ist: dieselbe baut sich auf dem Alten Testament auf. Zwar war der Kanon des Alten Testaments noch keine fest abgeschlossene Größe, wenn auch der jetzt

---

[1]) Die Frage, inwieweit die Juden Palästinas im ersten Jahrhundert missionsfreundlich waren, ist sehr umstritten. Aus Matth. 23_{15}, eine Stelle, deren Geschichtlichkeit anzuzweifeln kein stichhaltiger Grund vorliegt, geht hervor, daß das pharisäische Judentum in der Diaspora Propaganda trieb. Man wird unterscheiden müssen (vergl. J. Lévi, R. E. J. 1905, 28 f.) zwei Richtungen innerhalb des Judentums: eine missions- und proselytenfreundliche und eine, die dem feindlich gegenübertrat. Nach Lévi waren besonders die Haggadisten missionsfreundlich. In der Predigt stießen sich die beiden Tendenzen nicht so wie in der Gesetzgebung. In den zahlreichen palästinensischen Midraschim beruft man sich oft auf das Beispiel Abrahams, des Vater der Proselyten. Gerade hier soll sich der Geist des Volkes offenbaren. Die mildere Beurteilung der Proselyten war gewiß nicht die verbreitete. Im Grunde betrachteten doch die Juden Palästinas die Proselyten als Leute zweiten Ranges, weil sie sich eben allein für das auserwählte Geschlecht hielten. Zudem war die Idee der Toleranz der damaligen Zeit noch fremd.

vorliegende Umfang des alttestamentlichen Kanons im großen und ganzen in Palästina sowie in der Diaspora feststand. Zwischen proto- und deuterokanonischen Schriften wurde nicht streng unterschieden. Über einige Schriften wurde von seiten der Schriftgelehrten gestritten, wie über Judith, Esther, Jesus Sirach. Jedenfalls aber war das Alte Testament den Juden kein totes Denkmal. Man lebte im Alten Testament und hatte in ihm sein Lebenselement. Man schöpfte aus ihm religiöse Kraft und Begeisterung. Man war überzeugt, im Alten Testament die Anweisung zur Erlangung des ewigen Lebens zu haben. Und nicht nur der Geist der Thora war wach, sondern auch der Geist der Propheten, der Geist der Weisen und Dichter des Alten Bundes. Auf Grund der alttestamentlichen Prophetie bildete sich die Hoffnung aus. Man übernahm die alttestamentlichen Hoffnungsideale. Die Güter, welche man von Gott erwartete, waren keine anderen als die im Alten Testament verheißenen. Dabei glaubte man, im Alten Testament alles zu haben, was zu wissen notwendig sei. Man meinte: die Schrift als ganzes trage einheitlichen Ursprung, einheitliches Gepräge. Nichts darin sei gleichgültig; dem, der sucht, würden sich immer tiefere Geheimnisse offenbaren. Die eifrige Beschäftigung mit dem Alten Testament hatte zur Folge gehabt die Bildung eines besonderen Standes und besonderer Institutionen. Die Schriftgelehrten unterrichteten über das Gesetz in den Lehrhäusern und in den Synagogen.

Es ist kein Zweifel, daß in der Gedankenwelt des Judentums Palästinas und des der Diaspora ein Unterschied besteht. Waren auch die Grenzen flüssig, so machte sich doch von Anfang an in der Diaspora ein freierer Geist geltend. Das war durch viele äußere Umstände begründet. Vor allem war die Gesamtlage der Juden in der Diaspora eine andere. Man sah überall die materiellen und geistigen Interessen der Heiden. Man hatte Gelegenheit, einen Blick frei von Vorurteilen zu erlangen und zu bewahren. Anderseits sah man sich außerhalb Palästinas genötigt, dem Zeremonialgesetz gegenüber eine freiere Stellung einzunehmen, eine Reihe von Gesetzesvorschriften außer Kurs zu setzen, da eben der Zusammenhang der religiösen Vorschriften mit den Verhältnissen Palästinas fehlte. Viele Teile des Gesetzes mußten stark zurücktreten. Mit dem Zeremonialgesetz nahm man es leichter. Und heidnische Bildung paralysierte vielfach die nationalen Eigentümlichkeiten. In der Diaspora herrschte Freiheit von der engherzigen Gesetzesauslegung der Schriftgelehrten. Gleichwohl erkaltete dort, wo die Juden wirklich als Juden sich fühlten, der Nationalgeist nicht. Auch in der Diaspora war die den Juden charakteristische Exklusivität vorhanden. Die religiöse Denkungsart war die gleiche, wie in Palästina. Die Juden in der Diaspora bewahrten ihre nationale Eigen-

art. Der Glaube, daß der Same Abrahams von Gott erwählt sei, war nicht tot. Man fühlte sich als Volk, welchem die Weltherrschaft verheißen ist. Man hielt fest an dem Glauben an die göttliche Offenbarung in dem Gesetz und den Propheten.

Dazu trug bei die Beobachtung religiöser Sitten und Gebräuche sowie der Haß, mit dem die Heiden den Juden entgegentraten. Zunächst bildete immer die Beschneidung eine Scheidewand zwischen geborenen Juden und Heiden. Die Beschneidung flößte allen Juden ein starkes Bewußtsein der Zusammengehörigkeit ein. Ferner war es durch die Befolgung der Reinigkeitsbestimmungen bedingt, daß man sich von einem näheren Verkehr mit den Heiden fernhielt. Weiter haben wir eine Reihe von Zeugnissen, welche beweisen, daß man die Eigentümlichkeiten der religiös-nationalen Gebote aufrecht erhielt. Besonders wurde das Sabbathgesetz mit großem Eifer innegehalten. Man wußte sich hier und dort für die Beobachtung des Sabbaths staatlichen Schutz zu verschaffen. Man legte Wert auf das Privileg, daß man am Sabbath nicht vor Gericht geladen werden dürfe. Man feierte Neumonde und Jahresfeste. Bemerkenswert ist das, was wir bei Josephus, c. Apion, II, 18 lesen: bei uns mag man den ersten besten über die Gesetze befragen, und er wird sämtliche Bestimmungen derselben leichter hersagen, als seinen eigenen Namen; vergl. Ant. XVIII, 8_1; XIX, 8_2. Zweitens trug der Haß der Heiden gegen die Juden zur Stärkung des Gemeinschaftsbewußtseins bei.[1]) Judenfeindliche Ansichten waren verbreitet. Das hatte soziale und nationale Gründe. Ägypten scheint die Hauptquelle gewesen zu sein. Schon die älteste jüdische Sibylle (vergl. III, 271 f.) empfindet es schmerzlich, daß die Juden, während sie in siegreichem Vordringen begriffen sind, bei allen Völkern wegen ihrer Religion angefeindet werden. Ein Bild von dem Judenhaß erhält man aus der Schrift des Josephus gegen Apion, den bedeutendsten Judengegner aus der Zeit des Caligula. Man verachtete und haßte auf heidnischer Seite die spröde Eigenart der Juden. Man höhnte über ihre Sitten und Gebräuche; man spottete über ihre gewissenhafte Beobachtung religiöser Satzungen, über ihr hartnäckiges Zusammenhalten. Man machte sich lustig über die hochmütige Überlegenheit, mit welcher die Juden als alleinige Bekenner des wahren Gottes auftraten, über ihre prahlerische Rede, mit der sie den Anspruch erhoben, vor allen andern Völkern erwählt zu sein. Und der Haß gegen die Juden wuchs im ersten Jahrhundert, besonders bei den Erfolgen der jüdischen Propaganda. In vielen Pro-

[1]) Vergl. F. Stähelin, Der Antisemitismus des Altertums, seine Entstehung und Entwicklung, 1905, A. Bludau, Juden und Judenverfolgungen im alten Alexandria, 1906, 44 f. 66 f. 80 f.

vinzen des Reiches kam es zu offenen Feindseligkeiten (vergl. Josephus, bell. jud. II, 13, 18, 20 u. Ant. XII, 3. XV, 10. XVI, 6. XX, 8). Das hatte natürlich zur Folge, daß die Juden sich eng zusammenschlossen, daß die jüdischen Gemeinden der Diaspora trotz des oft großen Anhangs von Proselyten in scharfem Gegensatz zu der heidnischen Welt standen. Und diesen Gegensatz empfanden die Juden um so mehr, da ihnen ja die Verheißung zuteil geworden war, zu herrschen und nicht als Knechte, gehaßt von allen Seiten, zu leiden.

Übte diese äußere Lage auf die religiös-sittliche Gedankenwelt des Judentums einen nicht geringen Einfluß aus, so bietet nun bei Betrachtung des Gesamtjudentums ein Hauptproblem die Frage nach dem Verhältnis von Partikularismus und Universalismus, die Frage, inwieweit in dem geistigen Leben der Juden ein Zurücktreten der Gedanken an die nationale Prärogative zu bemerken ist, oder inwieweit im Judentum das Streben nach Universalismus, nach allgemeiner Gottesverehrung ohne Absonderung vorhanden war. Die richtige Beantwortung dieser Frage ist für die Beurteilung der Ausbreitung des Christentums von der größten Bedeutung. Wir finden im Judentum neben dem Streben, die nationale Sonderstellung zu bewahren, das dem jüdischen Volkstum Eigentümliche zu erhalten, Kultus und Sitte hoch zu schätzen, mannigfache Elemente, welche die Religion von den nationalen Schranken entbinden, die partikularistische Form abstreifen. Zu diesen Elementen muß man zählen die Ausgestaltung der religiösen Individualität, das Streben nach persönlicher Heilsgewißheit ohne äußere Institutionen, die Betonung der Religion, weniger der Nationalität, den Blick auf die gesamte Welt und die Reflexion über die Zukunft der Welt. Dabei sind Partikularismus und Universalismus keine sich ausschließenden Gegensätze. Beide Richtungen können sehr wohl nebeneinander bestehen. Die Vermittlung liegt in der Erkenntnis, daß das Judentum infolge göttlicher Erwählung dazu bestimmt ist, den Glauben an den persönlichen Gott der ganzen Welt darzubieten, daß das Judentum den Beruf hat, alle Menschen zur richtigen Gotteserkenntnis und zu einem gesitteten Leben zu führen. Die religiöse Absonderung schließt nicht die Hoffnung auf religiöse Weltherrschaft aus.

§ 2. Die Hauptgeistesrichtungen innerhalb des Judentums.

Das Judentum des ersten Jahrhunderts ist keine einheitliche Größe. In dem jüdischen Volk machten sich die verschiedensten Strömungen geltend. Mannigfache Stufen der Religiosität, verschiedenartige Schattierungen in der Gedankenwelt waren vorhanden. Wir finden neben

hoher Glaubensbegeisterung bei einzelnen Volksgruppen eine leidenschaftliche Hoffnung, neben tief wurzelnder Frömmigkeit innerliche Schwäche und Leere. Für den Historiker ist es nicht leicht, die einzelnen Strömungen genau zu unterscheiden und ihre geschichtliche Bedeutung richtig zu würdigen.[1])

Fragen wir zuerst nach der Ursache der mannigfaltigen Strömungen im jüdischen Volk. Ein doppeltes ist dabei anzugeben: einmal die vielseitige Weiterentwicklung der Gedanken des Alten Testaments, sodann die Einwirkung des Heidentums auf das Judentum. Zunächst wurden verschiedenartig die Gedanken, welche das alttestamentliche Schrifttum darbot, fortgebildet. Das Alte Testament galt als Kanon absoluter Heiligkeit. Es beherrschte das gesamte geistige Leben. Es enthält ja die Schriften, welche die höchste Autorität beanspruchen, welche als Erkenntnisquelle göttlicher Wahrheit, als maßgebende Norm aller religiösen Erkenntnis heilig zu halten sind. Das Alte Testament bildete die Grundlage, auf die man immer wieder zurückging; es bildete das Fundament aller religiösen Reflexion. Und durch regelmäßige Vorlesung des Alten Testaments am Sabbath wurden Gesetz und Propheten im Volke lebendig erhalten. Nicht bloß gesetzliche Vorschriften, wenn auch darauf von seiten der Schriftgelehrten der Hauptnachdruck gelegt wurde, auch die Gedanken der Propheten fanden in dem Volke eine weite Verbreitung. Sie wurden je nach der Grundanschauung, mit der man dem Alten Testament gegenübertrat, verschieden ausgelegt. Die alttestamentlichen Gedanken und Vorstellungen fanden auf diese Weise eine verschiedenartige Beurteilung und Fortbildung.

Sodann wurde das Judentum in den synkretistischen Prozeß hineingezogen, in die Zersetzung der vielen antiken Religionen. Es geriet unter den starken Einfluß der antiken Kulturwelt. Der jüdische Anschauungskreis wurde auf diese Weise durch neue Elemente bereichert. Unter dem Synkretismus verstehen wir die Mischung der verschiedensten Vorstellungen mannigfacher Kulturkreise. Philosophische Spekulationen, kosmologische Erkenntnisse, religiöse Mythen verwertete man, um die höchsten Fragen zu beantworten. Der Gesichtskreis war ein weiter,

[1]) Vergl. A. S. Weissmann, Zur Geschichte der Sektenbildung im Judentum, 1890. M. Wagner, Die jüdischen Parteiungen zur Zeit Jesu, 1893, A. Bragin, Die freireligiösen Strömungen im alten Judentum, 1896, J. Lehmann, les sectes juives mentionnées dans la mischna de Berachoth, 1896, Ph. Schüsz, Palästinensische Geistesrichtung und religiöse Parteien zur Zeit Jesu, 1898, M. Friedländer, Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu, 1905; anderseits A. Hilgenfeld, Judentum und Judenchristentum, 1886, 20 f. und 31 f. und E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes, II[4]. III[3].

Gott und Welt, Geist und Materie, Absolutes und Endliches, Weltentwicklung und Weltende. Man erstrebte Erlösung der Seele von allem Materiellen. Man suchte eine Beantwortung der Frage nach der Herkunft des Bösen und der Frage nach dem Heilsweg, nach der Rettung des Menschen von den Todesmächten zur Unsterblichkeit. Die Grundtendenz der synkretistischen Strömung ist diese: der Mensch gehört seinem Geist nach einer höheren Welt an. Dieser Geist ist substantieller Natur. Entwicklung, Vervollkommnung ist die Aufgabe. Die beiden Hauptformen des Synkretismus sind der orientalische, vornehmlich babylonisch-persische, und der hellenistische. Dem ersteren ist charakteristisch ein physischer Realismus. Man nahm an: hoch über allem thront die absolute Gottheit. Ihr gegenüber steht eine finstere Macht. Dazwischen befindet sich die Erdenwelt, wo geistiges und ungeistiges herrscht. Der Mensch sehnt sich nach der Gottheit. Diese, an sich verborgen, unbegreiflich, offenbart sich durch Mittelkräfte, welche in unendlicher Abstufung das göttliche Leben in der Welt wirken. Diese Kräfte sind reale Potenzen, mit denen der Mensch sich durch besondere Mittel, wie durch Weihen, symbolische Handlungen, Askese in Verbindung setzen kann. In dem hellenistischen Synkretismus finden sich platonische Gedankenreihen, stoische Lehren, populär-philosophische Gedankenformen. Man lehrte: Gott ist die gütige Vorsehung, dieser muß man sich vertrauensvoll hingeben. Durch Wohltun und Eintracht hat das Leben Bestand. Die Natur hat alle aus demselben Stoff und für dasselbe Ziel erzeugt.

Besonders seit dem babylonischen Exil waren die Juden mit dem orientalischen Synkretismus in Verbindung gekommen. Sie hatten damals die Landesreligion von Babylonien kennen gelernt. Und in der Folgezeit verbreiteten sich babylonische Ideen neben parsistischen. Mit wunderbaren Spekulationen über das Reich der Geister, über Engel und Dämonen wurden die Juden bekannt, zumal da ein reger Verkehr zwischen Palästina und den Völkerschaften jenseits des Euphrat herrschte. Anderseits hatte der Hellenismus seit der Zeit Alexanders des Großen auf viele Kulturen des Ostens einen großen Einfluß ausgeübt. In der Zeit der Diadochen war es zu einer An- und Ausgleichung der religiösen Vorstellungen gekommen. Auch Judäa konnte sich dem Einströmen griechischen Wesens nicht entziehen. Mit der griechischen Sprache bürgerten sich griechische Vorstellungen ein. Folgereich war die ägyptische Oberherrschaft. Unter dem Regiment der Seleuciden verbreitete sich griechischer Geist, desgleichen zur Zeit der Kriege, welche die Syrer und Ägypter auf dem Boden Judäas führten. Unverhüllt trat dann die hellenisierende Tendenz der idumäischen Dynastie in den Gebieten des Ostjordanlandes auf. Und die Politik Herodes des Großen trug nicht wenig zum Eindringen des Hellenismus in Palästina bei.

Inwieweit nun Orientalismus und Hellenismus im Judentum des ersten Jahrhunderts vorhanden waren, läßt sich schwer ausmachen. Auch ist der Prozeß, wie sich die orientalisch-hellenistische Gedankenwelt bei den Juden vermittelte, nicht deutlich. Jedenfalls war die damalige politische Konstellation sowie der rege Weltverkehr der Verbreitung des Synkretismus günstig. Und im Judentum bestand kein Dogma, kein Lehrgesetz, an das sich zu binden alle verpflichtet waren. Hinsichtlich des Glaubens stand dem einzelnen die größte Freiheit zu. Erst am Ende des ersten Jahrhunderts stellten die Rabbinen eine Art Dogma auf.

Dieser Synkretismus hat zur Mannigfaltigkeit der Gedankenwelt im Judentum wesentlich beigetragen. Durch Aufnahme fremder Religionselemente kam es zu einer Reihe von Mischbildungen. Dabei erwies zugleich der jüdische Geist seine Bildungsfähigkeit. Er hielt nicht starr an dem Alten fest. Der jüdische Geist gestaltete sich vielmehr um, verjüngte sich gleichsam. Ein Bild von den verschiedenartigen Strömungen, von den Sondergemeinschaften, von den mannigfaltigen Sekten im Judentum geben uns außer den jüdischen Quellen die Kirchenväter wie Justin, Hegesipp, Epiphanius, auch Schriften wie die Pseudoclementinen und die apostolischen Konstitutionen. Es ist durchaus einseitig, wenn Josephus von drei verschiedenen Sekten spricht, von Pharisäern, Sadducäern, Essäern (vergl. seine Angaben Ant. XVIII, 1_{2-5}. XIII, 5_9. XV, $10_{4.5}$ und bell. jud. II, 8_{2-14}, vita 2). Wir hören vielmehr von Galiläern, Hemerobaptisten, Masbothäern, Genisten, Meristen, Hellenianern, Ophiten, Kainiten, Barbelognostikern und anderen. Philo spricht in seiner Schrift de migratione Abrahami (M. I, 450, vergl. auch de posteritate, M. I, 232) über eine radikale Religionspartei, über Juden, welche von den Vorschriften des alten Bundes sich losgesagt haben und die Gesetzesbeobachtung außer acht lassen.[1])

---

[1]) Über die einzelnen jüdischen Sekten, welche die Kirchenväter angeben, läßt sich nicht viel bestimmtes sagen. Ihre Nachrichten beruhen meist auf unsicheren Traditionen und bieten hier und dort Irrtümliches. Die Galiläer bildeten eine Richtung unter den Juden, die in dem halbheidnischen Galiläa ihren Sitz hatte. Sie wurden auch Zeloten genannt. Hauptvertreter der Richtung war Judas der Galiläer. Die Hemerobaptisten waren die täglichen Täufer; sie hatten eine scharf ausgeprägte Vorstellung von der Unreinheit des Menschen. Neben ihnen nennt Hegesipp die Masbothäer, welche nach den Pseudoclementinen und den apostolischen Konstitutionen Geistesverwandte der Sadducäer waren. Hilgenfeld, Judentum und Judenchristentum, 1886, 41 f., wollte in dem Namen eine Örtlichkeit bei Hebron finden und erklärt die Masbothäer für einen Stamm in der Nähe der Wüste Judas. Richtiger ist es, wenn andere Forscher behaupten, daß der Name mit Masbutha (Taufe) zusammenhängt. Die Genisten betonten wahrscheinlich die Bedeu-

Aber alle diese Sondergemeinschaften wurden durch drei Hauptströmungen zurückgedrängt. Diese Hauptströmungen sind die pharisäische, hellenistische und apokalyptische. Dabei darf nicht übersehen werden, daß eine jede dieser Strömungen wieder verschiedene Nuancen aufweist, verschiedene Schattierungen, die dadurch entstehen, daß einzelne Vorstellungen verschieden gruppiert, bald stark, bald schwach betont werden.

Die pharisäische Richtung entstand vornehmlich aus dem Gegensatz gegen die Hasmonäer. Ihr Charakter ist Gesetzlichkeit. Man ging von der Voraussetzung aus: das Gesetzesstudium muß Gemeingut aller werden. Nur durch das Gesetz findet der

---

tung der Abstammung von Abraham (Grätz, Geschichte der Juden IV², 90 wollte darin Judenchristen sehen, die nur nach der Abstammung Juden waren). Die Meristen waren vielleicht solche, welche nur einen Teil des Gesetzes beobachteten. Die Hellenianer vertraten griechische Interessen. Die Ophiten, Kainiten, Barbelognostiker waren synkretistisch beeinflußte Judenkreise. Aus der Stelle bei Philo muß man schließen, daß sich eine Laxheit in der Beobachtung des Gesetzes bei einigen Diasporajuden eingestellt hatte. Daß es völlig gesetzesfreie Diasporajuden gegeben hat, Juden, welche den geistigen Gehalt der mosaischen Satzungen philosophisch erfaßten und den Formendienst aufgaben, Leute, welche die Gesetzesschranken zwischen Juden- und Heidentum abschaffen und die jüdische Sitte beseitigen wollten (vergl. so M. Friedländer, Der vorchristliche jüdische Gnostizismus, 1898, 56 f., Geschichte der jüdischen Apologetik 1903, 439 f., Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu, 1905, 286 f., auch J. Q. R. 14, 265 f.) läßt sich nicht erweisen. Die Stelle bei Philo besagt nur, daß es einzelne philosophisch gebildete Juden gab, welche die Beobachtung der äußeren Form der Gesetzesvorschriften außer acht ließen. Vergl. J. Chr. Schreiter, Wer sind die Gegner, welche Philo in seinen Schriften bestreitet (Keils und Tzschirners Analecten, 1. Bd., 102 f.). Wenn man gesagt hat (vergl. M. Friedländer, Der vorchristliche jüdische Gnostizismus, 1898), daß die Sekten der Ophiten, Kainiten, Sethiten, welche Epiphanius, haer. 39 erwähnt, der vorchristlichen jüdischen Diaspora angehören, vornehmlich, daß ihre Anhänger sich aus den Radikalen, welche Philo, de migratione erwähnt, rekrutierten, so ist der Beweis nicht gelungen. Bei dem uns nur dürftig zur Verfügung stehenden Quellenmaterial läßt sich sicheres über diese Sekten nicht ausmachen. Anderseits suchte schon H. Grätz, Gnostizismus und Judentum, 1846, nachzuweisen, daß die Bewegung des Gnostizismus das Judentum der mischnaitischen Periode nicht unberührt gelassen habe, vergl. dagegen außer Hirschfeld, M. G. W. J. III, 317 f., J. Fürst, L.O. VIII, 90 f. (Die Spitze des Antignostizismus bei den Tannaiten), besonders Selig Cassel, Ersch und Gruber, allgemeine Encyclopaedie, 27, 40 f. („Juden"). Sicher ist nur, daß der Synkretismus gegen das Judentum stark anflutete, daß er aber die monotheistische Basis des Judentums nicht erweichen konnte.

Mensch sein wahres Heil. Man machte es sich zur Hauptaufgabe, die alttestamentliche Thora kasuistisch auszubilden. Man vergrößerte die Summe der Gebote, erweiterte gleichsam das Netz religiöser und rechtlicher Satzungen, um Gott in allen Stücken aufs genaueste dienen zu können. Man war sich vollauf bewußt: weil Israel Gott dient, darum ist auch Israel die Stätte der Herrschaft Gottes; darum ist der Jude von dem Heiden durch eine große Kluft geschieden. Und je mehr das nationale Leben fremden Einflüssen ausgesetzt war, je mehr die äußeren Stützen des Judentums ins Wanken gerieten, desto mehr hielt man auf Gesetzesautorität, desto strenger betonte man die Beobachtung der Thora. Diese war ihnen das Gut aller Güter. Um das Heidentum abwehren zu können, dehnte man das Gesetz, soweit als möglich, auf alle Lebensbeziehungen aus und suchte vor allem durch die Betonung der Reinheitsgebote das Volk vor der Berührung mit dem Heidentum zu bewahren. Auch schrieb man der Beschneidung die größte Bedeutung zu. Dabei war die pharisäische Richtung nicht schlechthin einheitlich. Gewiß war man einig in der Betonung des Gesetzes. Die national-gesetzliche Form hielt man gleichsam für das Palladium der Theokratie. Aber verschiedene Auffassungen des Gesetzes machten sich geltend. Einige Pharisäer suchten manche Härten der Gesetzesbestimmungen zu mildern; andere dagegen waren bestrebt, die Gesetzesvorschriften zu verschärfen. Man hat nicht mit Unrecht gesagt: aus den Pharisäern erwuchsen nach außen die zelotisch gesinnten, nach innen die, welche die Thora peinlich zu erfüllen suchten. Von Interesse ist eine Notiz im Talmud Sota 22 b. Hier werden sieben Gattungen von zumeist sehr schädlichen Pharisäern erwähnt. Die Stelle ist im einzelnen sehr dunkel; indes ist sie wertvoll, da sicher hier eine alte Tradition aufbewahrt ist, und da sie als Beweis gelten kann, daß schon früh verschiedene Richtungen innerhalb der pharisäischen Partei vorhanden waren. Endlich haben wir auch verschiedene Zeugnisse, welche beweisen, daß sich in der pharisäischen Richtung hier und da der Synkretismus geltend machte. Simon ben Azzai huldigte theosophischen Spekulationen (vergl. Chagiga 14 a). Simon ben Soma war ein Anhänger der Lehre von der Urmaterie bei der Schöpfung. Elischa ben Abuja nahm zwei Mächte in Gott an und fand äußerliche Gesetzesbefolgung für überflüssig. Akiba war der Meinung, daß man den Text über die Schöpfungsgeschichte und über den Thronwagen Gottes bei Ezechiel nicht vor dem Volk auslegen, sondern nur wenigen Auserwählten eröffnen soll. Jacob, ein Schüler Akibas, fand an der Gnosis Gefallen (Chagiga 11 a).[1]

[1]) Zu vergleichen sind auch die asketischen Tendenzen, welche sich bei einigen Rabbinen finden. Ismael ben Elischa sagte: seit das Heiligtum

Die Hauptvertreter der pharisäischen Richtung waren die Schriftgelehrten, die regelmäßigen Lehrer in der Synagoge, die Männer, welche die heiligen Bücher studierten, Gesetz und Tradition genau kannten. Freilich gehörten nicht alle Schriftgelehrten der pharisäischen Richtung an. Die Schriftgelehrten bildeten einen Stand, die Pharisäer eine politisch-religiöse Richtung. Aber in den Schriftgelehrten hatten die Pharisäer ihre festen Stützen. Sie waren die Führer des gesetzlichen Judentums. So erscheinen in den Evangelien die Pharisäer oft als Partei der Schriftgelehrten. Durch sie wurde das Volk mit dem Inhalt der heiligen Schrift bekannt gemacht; durch sie wurde speziell den Sadducäern gegenüber dargelegt, daß die Tradition bis auf Moses zurückgeht, daß eine Vererbung des Herkommens von Geschlecht zu Geschlecht stattgefunden habe.

Nicht leicht ist die Beantwortung der Frage nach der Verbreitung der pharisäischen Richtung. Bedeutend war der Einfluß der Pharisäer in Palästina, vor allem seit der Zerstörung des Tempels. Aus Luk. 5_{17} erhellt, daß die Pharisäer über das ganze jüdische Land verbreitet waren. Unklar ist, wie weit der Einfluß der Pharisäer in der Diaspora reichte. Nach den vorliegenden dürftigen Zeugnissen wird man den Einfluß nicht gering anschlagen müssen. Philo z. B. erwähnt die Pharisäer zwar nicht, setzt aber die Handhabung der pharisäischen Praxis in seiner Umgebung voraus. Zwar ist zu beachten, daß viele Punkte in dem religiösen Leben der Diasporajuden den palästinensischen Pharisäern bei der Ausbildung des Gesetzes fern lagen. Auf der andern Seite darf man aber nicht vergessen, daß von der babylonischen Diaspora die Quellen bezeugen, daß in der nachhadrianischen Zeit das geistige Leben vollständig mit den palästinensischen Schulen zusammenhing. Weiter wissen wir, daß hervorragende Rabbinen Palästinas Ende des ersten, Anfang des zweiten Jahrhunderts in Rom wirkten. Und daß Alexandrien in enger Beziehung mit Palästina stand, zeigen verschiedene Zeugnisse des Talmud. Aus Nidda 69[a] geht hervor, daß einmal die alexandrinischen Juden dem Josua ben Chananja zwölf streitige Fragen zur Beantwortung vorlegten.

Neben der pharisäischen Geistesrichtung steht die hellenistische.

---

zerstört ist, wäre es das richtige, daß wir uns des Genusses von Fleisch und Wein enthielten, vergl. Baba bathra 60[b]. Simon ben Azzai wurde wegen seiner Enthaltsamkeit sprichwörtlich. Undeutlich ist, welche Bedeutung der Hellenismus in pharisäischen Kreisen gewann. Groß ist der Einfluß nicht gewesen. Zwar fand eine Befreundung mit der griechischen Sprache und Bildung statt; auch einzelne Anschauungen wurden übernommen. Aber das war nur wenig. Im großen und ganzen suchte man alles dem Judentum Fremdartige fernzuhalten.

Diese wird repräsentiert durch das Judentum, welches eine Einigung zwischen alttestamentlicher Religion und griechischer Weltbildung sowie Weltkultur anstrebt, durch das Judentum, welches an griechisches Wesen sich anpaßt und griechische Ideale übernimmt. Die heiligen Schriften des Alten Testaments behalten ihre absolute Autorität. Nur sucht man darin eine Anwort auf die höchsten philosophischen Fragen aufzuweisen. Das Alte Testament bildete stets den Ausgangspunkt. Man betrachtete die Philosophie, insbesondere den Platonismus und Stoizismus, als Hilfsmittel für das tiefere Verständnis des Alten Testaments. Dabei ist in der hellenistischen Geistesrichtung ein Streben nach Vergeistigung der Religion wahrnehmbar. Überall herrscht der Glaube an den heiligen Gott und an seine Verheißungen, der Glaube an das künftige Gericht. Es wird mehr das Los des einzelnen Individuums betrachtet, als das Los der Nation. Auf die ethische Haltung des Menschen, auf die allgemein menschliche Sittlichkeit wird Bezug genommen. Es wird gesagt: wenn Gott seinen Willen offenbart, so ist dieser Wille als göttliches Gesetz die höchste Lebensweisheit, zugleich identisch mit der dem Menschen innewohnenden sittlichen Vernunft. Diese zu befolgen ist des Menschen Bestimmung. Dadurch wird Glückseligkeit begründet. Es ist bei den Hellenisten nicht nur von Gesetzesgerechtigkeit die Rede, sondern allgemein von Frömmigkeit und Gottesfurcht. Trotzdem wird im jüdischen Hellenismus das Zeremonialgesetz nicht fallen gelassen. Man tastet den Buchstaben der Schriften des Alten Testaments nicht an. Der Bedeutung des Alten Testaments, speziell der Thora, ist man sich bewußt. Moses ist und bleibt auch hier der größte aller. Seine Schriften gelten als die wichtigste Offenbarungsurkunde. Nur tritt in der Wertung das Zeremonialgesetz zurück hinter der Moral. Und wiewohl in dieser hellenistischen Richtung durch Aufnahme der Philosophie die Grundgedanken des Judentums nicht rein zur Geltung kamen, so war man sich der Abweichung von dem Glauben der Väter nicht bewußt. Man wollte wahrer Jude sein; man glaubte, den eigentlichen Sinn der heiligen Bücher an das Licht zu bringen. Da, wo der Buchstabe der Schrift der Weltanschauung widersprach, wurde er allegorisch umgedeutet.

Diese hellenistische Richtung war hauptsächlich bei den Juden der Diaspora vertreten. Wir lernen sie kennen aus den Schriften des Philo und des Josephus, aus dem Brief des Aristeas, aus dem vierten Buch der Makkabäer, aus den Sibyllinischen Orakeln und anderen Schriften. Und zwar finden wir bei den Vertretern des Hellenismus eine doppelte Tendenz. Einmal suchte man die jüdische Religion zu verteidigen, sodann für sie bei den Heiden Propaganda zu machen. Zu den Vertretern des Hellenismus sind auch die Essäer zu rechnen.

Es geht nicht an, die Erscheinung des Essäismus direkt aus dem Judentum abzuleiten, etwa die Essäer für identisch mit den Chasidim des Talmud zu halten oder sie für einen Verein von Apokalyptikern zu erklären. Vielmehr hat es die größte Wahrscheinlichkeit, daß die Entstehung des Essäismus auf hellenischen Einfluß zurückzuführen ist. Die Essäer bildeten, soweit unsere Kenntnis darüber reicht, kleine, von der Welt abgeschlossene Kreise. Man suchte in Sondergemeinschaften das Ideal der Reinheit, die Grundsätze wohlwollender Gesinnung, Einfachheit, Mäßigkeit, Tätigkeit in harmlosen Verrichtungen zu verwirklichen. Es bestand vollkommene Gütergemeinschaft. Wie sie die einzelnen Forderungen des alttestamentlichen Gesetzes unbeachtet ließen, so entfernten sie sich in ihren Ansichten von den prophetischen Verheißungen. Einen großen Wert legte man auf Reinigungszeremonien. Eine Parallele haben die Essäer in den Therapeuten, welche aber nicht mit den Essäern in Verbindung standen.

Nun darf man die Verbreitung des Hellenismus nicht überschätzen. Bei vielen Juden in der Diaspora blieb der Einfluß des Hellenismus nur äußerlich. Man nahm hier und dort wohl griechische Lebenssitte an, aber nicht griechische Anschauungen. Der jüdische Glaube wurde nicht erschüttert. Ferner ist ein dreifaches zu beachten: erstens, der jüdische Hellenismus ist nicht zu sehr als eine einheitliche Größe vorzustellen. Zweitens, nach dem Jahre 70 gewann in der Diaspora die pharisäische Richtung die Oberhand. Man beugte sich in der Diaspora unter die Herrschaft des Rabbinats. Drittens, nach und nach wurde bei den Juden der Gebrauch der Septuaginta verpönt. Eine andere wortgetreuere Übersetzung des Alten Testaments trat an die Stelle derselben. Das beweist: die hellenistische Richtung war nicht stark genug, um ihre Grundsätze durchzuführen. Ein besonderes Problem bietet endlich die Frage, ob Philo als Typus einer in der Diaspora verbreiteten Richtung oder als isolierte Erscheinung zu betrachten ist. Es ist sehr wahrscheinlich, daß Philo zunächst eine isolierte Stellung einnahm. Inwieweit im Laufe der Zeit von Alexandrien aus Philos Schriften und Gedanken in der Diaspora verbreitet worden sind, wissen wir schlechterdings nicht. Die Benutzung des Philo durch Josephus ist bewiesen; aber sonst läßt sich das in der jüdischen Literatur nicht wahrscheinlich machen.[1])

[1]) Zuletzt hat P. Wendland, die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum, Lietzmann, Handbuch z. N. T., I, 2, 1907, 114 betont, daß man sich den Einfluß, welchen die griechische Philosophie auf das Diasporajudentum ausgeübt hat, nicht so tiefgehend vorstellen darf. Das Bild einer einheitlichen Entwicklung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie vom Beginn des zweiten Jahrhunderts bis auf Philo ist ein Phantom.

Eine dritte Hauptrichtung innerhalb des Judentums war die apokalyptische. Sie entstand in der Not, welche die Juden betraf, in der Zeit, als man in dem Bewußtsein lebte, daß aus Israel der altprophetische Geist geschwunden ist. Sie richtete den Blick auf die Erfüllung der Zukunftshoffnung und suchte das „Wann“ und „Wie“ der Endvollendung festzustellen. Sie zeigt so recht die nationale Erregung, die religiöse Leidenschaft des Volkes, die phantastische Hoffnung der jüdischen Nation. Ein klassisches Beispiel dieser apokalyptischen Richtung ist das Buch Daniel. Wie das Buch Daniel gewissermaßen den Anfangspunkt derselben bezeichnet, so wurde dasselbe in der Folgezeit als Vorbild benutzt. Die apokalyptische Richtung steht zu den beiden erstgenannten nicht im Gegensatz; sie schließen sich nicht einander aus. So kann sich mit dem apokalyptischen das gesetzliche Element sehr wohl verbinden. Auch in der apokalyptischen Richtung wird das Gesetz betont. Durch Befolgung des Gesetzes erweist man sich des einstigen Glückszustandes würdig. Gesetzesbeobachtung bringt Lohn in der künftigen Welt. Den Kernpunkt der apokalyptischen Richtung macht die Gewißheit von der unmittelbaren Nähe der messianischen Zukunft aus. Über den Eintritt der Heilsvollendung, über die Frage nach dem „Wann“ und „Wie“ der neuen Welt wird reflektiert; das Kommen des Endes wird durch geheimnisvolle Berechnung zu bestimmen gesucht. Die bestehenden Zeitverhältnisse bieten bei der Betrachtung typische Anhaltspunkte für die weitere Geschichte bis zur Vollendung. Die Voraussetzung, die gemacht wird, ist die, daß nach einem einheitlichen göttlichen Plan alles bis auf Zeit und Stunde geregelt ist. Allen Erscheinungen auf dieser Erde liegt ein göttlicher Zweck zu Grunde. Die auf der Welt sich abspielende Geschichte ist nicht ein Produkt des Zufalls; vielmehr waltet überall die ewige Weisheit und Gerechtigkeit Gottes. Im übrigen schließt sich die apokalyptische Richtung eng an die Prophetie an. Das Objekt der Betrachtung ist in der Prophetie und in der Apokalyptik dasselbe. Nur die Art der Betrachtung, die Auffassung des einzelnen ist eine verschiedene. Der Apokalyptiker beurteilt äußerst pessimistisch die gegenwärtige Welt. Er verzweifelt an der bestehenden Ordnung der Dinge. Sehnsuchtsvoll schaut er nach dem Jenseits aus; leidenschaftlich blickt er auf das goldene Zeitalter, welches noch bevorsteht. Der Apokalyptiker ist fest überzeugt: Gott hilft und erlöst. Wenn auch in der Gegenwart böse Gewalten regieren, wenn auch feindliche Mächte die Oberhand haben, nach dem Vernichtungskampf derselben wird die Herrschaft Gottes sich vollkommen durchsetzen und ein neues Weltalter beginnen. Mit dem Ende, dessen Nahen man an den Drangsalen der Zeit erkennen kann, bricht auch

das Gericht herein. Der Gegensatz zwischen dieser und jener Welt ist ein Grundton der apokalyptischen Richtung. Im einzelnen freilich finden sich verschiedenartige Gedankengänge.

Wir wissen, daß diese apokalyptische Richtung eine reiche Literatur hervorgebracht hat. Nur einige Apokalypsen sind uns aufbewahrt, so das Buch Henoch, die Himmelfahrt Moses, die Apokalypse des Baruch, das vierte Buch Esra. Alle diese Schriften haben einen gelehrt künstlerischen Stil; sie wenden oft aus politischen Gründen Geheimlehre an; sie enthalten bisweilen ein Konglomerat der mannigfaltigsten Vorstellungskreise. Bisweilen stehen in ein und derselben Schrift Vorstellungen nebeneinander, die sich schlechthin nicht harmonisieren lassen. Das hängt zum nicht geringen Teil damit zusammen, daß die Apokalyptiker mit überliefertem Stoff arbeiten, daß sie in ihre Betrachtungen und Zukunftsdarlegungen fremdes überkommenes Gut aufnehmen.

Wie weit die apokalyptische Richtung verbreitet war, läßt sich nur schwer ausmachen; positiv wissen wir darüber nichts. Jedenfalls war sie in gleicher Weise in Palästina sowie in der Diaspora vorhanden. Es läßt sich vermuten, daß sie bei ihrer religiösen Kraft und Lebendigkeit besonders in Drangsalszeiten auf viele Juden Einfluß gewann. Nur muß man sich auch hier vor übertriebenen Vorstellungen hüten. Das offizielle palästinensische Judentum stand der Apokalyptik fern. Man sah in der Apokalyptik ein dem jüdischen Geist fremdes Geistesprodukt. Die Schule der Schriftgelehrten übte eine andere geistige Belehrung des Volkes aus, als die war, welche in den Apokalypsen zum Ausdruck kam. Später haben die offiziellen Kreise die apokalyptische Literatur verboten. Daß die Apokalyptik in die Synagoge eindrang, läßt sich nicht erweisen. Der Religionsunterricht und die sabbathliche Schrifterklärung hielt sich sicher frei von apokalyptischen Anschauungen. Verbreitet war die Apokalyptik offenbar in den niederen Volksschichten, in den Kreisen des Volkes, welche den Anforderungen der Schriftgelehrten nicht entsprachen, welche weder Gesetz noch Überlieferung genau kannten, wie es die Pharisäer wünschten. Eingang fand die Apokalyptik, was man wohl vermuten darf, bei den Frommen des Landes, bei denen, welche sich seit den Tagen der Hasmonäer von dem öffentlichen Leben zurückgezogen hatten, welche inbrünstig die Hoffnung auf Erlösung hegten, welche der „Tröstung Israels" warteten, im alttestamentlich prophetischen Geist lebten und sich in lebendigen Farben eine herrliche Zukunft ausmalten.[1]) Und der Einfluß

[1]) Man hat diese Kreise nicht mit Unrecht genannt „die messianischen Pietisten". Religiöse Empfänglichkeit, Festigkeit des Vertrauens, schlichte Frömmigkeit tritt uns bei ihnen entgegen. Luk. 1. 2 geben ein Bild dieser Kreise. Ein Problem bietet die Frage, wie das Verhältnis derselben zu dem

der apokalyptischen Richtung wurde gewiß größer, je hartherziger und grausamer die Leiter des Volkes verfuhren, je mehr die Römer ihre Herrschaft geltend machten und das Geschick des Volkes den alttestamentlichen Verheißungen zu widersprechen schien.

§ 3. Partikularismus und Universalismus im Judentum.

1. Gottesherrschaft, Thora, Erlösung und Vollendung.

Wir haben die Hauptrichtungen der inneren Geschichte des Judentums betrachtet. Wenn wir nach den Grundideen fragen, welche diesen Richtungen gemeinsam sind, so ist zu sagen: Gottesherrschaft, Thora, Erlösung Israels und schließliche Vollendung. Diese Ideen kehren in allen Richtungen wieder. Sie sind in den wechselnden Erscheinungen die Hauptgedanken. Immer wieder kommt man darauf zurück.

„Am-haarez", dem sogen. Landvolk, zu denken ist. Die Lösung des Problems ist deshalb so schwierig, weil der Begriff Am-haarez undeutlich ist. Man muß sagen: die Bedeutung des Begriffes wechselt in den verschiedenen Zeiten. Eine Begriffsbestimmung kann daher nur auf geschichtlichem Wege gegeben werden. Den Anfang dazu hat A. Büchler, der galiläische Am-haarez des 2. Jahrh., 1906 gemacht. Wenn sehr oft behauptet wird, daß der Am-haarez der idiotische Pöbel war, die Masse der Ungebildeten, die Leute, welche sittlich-religiös sowie geistig auf einer tiefen Stufe standen, denen jegliche religiöse Bildung fehlte (vergl. so Grätz, Frankel, Güdemann u. a.), so hat dagegen M. Friedländer, Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums, 1905, 78 f. mit Recht Einspruch erhoben. Daß freilich, wie Friedländer a. a. O. behauptet, der Am-haarez identisch ist mit den oben genannten Frommen, läßt sich nicht ausmachen. Weder die jüdischen noch die christlichen Quellen geben für diese Behauptung einen Anhalt. Wir wissen nicht, ob in dem Am-haarez die prophetischen Ideale der Zukunft so lebendig waren, wie es Friedländer darstellt. Daß die Assumptio Mosis aus den Kreisen des Am-haarez hervorgegangen ist, ist höchst unwahrscheinlich. Damit ist aber der Beweisführung Friedländers der Boden entzogen. Überschaut man die Quellen, welche uns zur Verfügung stehen, so wird man für den Charakter des Am-haarez (vor dem Jahre 70) folgende Züge angeben müssen: 1. man stand der Gesetzeslehre der Pharisäer nicht freundlich gegenüber. Hier und dort wurde das Gesetz nicht beobachtet. Daraus erklärt sich der Haß, zu dem es allmählich zwischen den Gesetzeslehrern und dem Am-haarez kam. 2. Daß der Am-haarez aus der Gemeinde Israels ausgeschlossen worden ist, berichten die Quellen nicht. Der Gegensatz zwischen dem Am-haarez und Chaber bezog sich vornehmlich auf das Rituelle. 3. Der Am-haarez stand der Kultur nicht fern. Daß in dem Kreis desselben die religiöse Bildung fehlte, kann man nicht sagen, (vergl. E. König, Prophetenideal, Judentum, Christentum, 1906, 62 f.).

Zunächst ist von der größten Bedeutung der Glaube an die Gottesherrschaft, an das Königtum Gottes. Dieses umfaßt die göttliche Offenbarung in Natur und Geschichte. Die Meinung ist die: Gott ist König. Sein Königtum umfaßt nicht allein Israel, sondern die gesamte Welt. Gott als der persönliche Herr lenkt und leitet alles. Ihm sind die Menschen zum Gehorsam verpflichtet. Und da, wo sein Wille geschieht, verwirklicht sich sein Königtum. Bei Menschen, die sich von Gott beherrschen lassen, setzt sich die Herrschaft Gottes durch. Die Vollendung der Gottesherrschaft wird von der Zukunft auf übernatürlichem Wege erwartet. Das Gottesreich ist das höchste Gut. Das Ende der heidnischen Weltreiche wird anbrechen, und die Gottesherrschaft wird auf der Erde ihren Anfang nehmen. Mit dem Glauben an die Gottesherrschaft ist der Glaube an die „Tage des Messias" häufig verbunden. Man erwartete einen persönlichen Messias.

Der göttliche Wille aber ist in der Thora offenbar. Die Thora ist eine Gottesoffenbarung, eine Heilstat. Die Thora umfaßt das Wort Gottes. Die Befolgung der Thora von seiten der Menschen ist die Grundbedingung der Gemeinschaft mit Gott. Das Bestehen des Bundes fällt mit der Aufrechterhaltung der Thora zusammen. Durch den Besitz der Thora unterscheidet sich Israel von der heidnischen Welt. Was den Begriff Thora anbetrifft, so deckt sich derselbe nicht ohne weiteres mit unserem Begriff Gesetz (*νόμος*). Gedacht ist vielmehr zunächst allgemein an eine Unterweisung, die man sich aneignet. Da nun aber die Unterweisung vornehmlich in Geboten, in einzelnen Gesetzesbestimmungen besteht, so fällt von hier aus der Begriff Thora mit dem Begriff Gesetz zusammen. Und zwar hat die Thora einen doppelten Charakter, einen religiösen und national-bürgerlichen. Die Thora ist einmal Kodex der Moral, gleichsam ein Reglement für das religiös-sittliche Leben. In ihr kommt der Wille des einen, alles beherrschenden Gottes zum Ausdruck. Jede Forderung in der Thora ist eine Forderung Gottes. Die Thora ist zweitens das Zeremonialgesetz. Sie enthält kultische Forderungen. Sie umfaßt Sitte und religiöse Observanz. Sie schreibt äußere Handlungen vor, um die Gotteszugehörigkeit des Volkes nach außen zu dokumentieren. Dabei kommt vor allem die Beschneidung in Betracht. Diese ist das Zeichen, daß man sich der Thora fügen, dem besonderen Volkstum unterwerfen will. Als nach der Zerstörung des Tempels viele Vorschriften des Zeremonialgesetzes ihre Bedeutung verloren, wurde die Thora in erster Linie Kodex der Moral. Anderseits war für das Bewußtsein der Juden jener Zeit eng verbunden Thora und Tradition. Neben dem Gesetz steht die traditionsmäßige Fortbildung.

Ist so die Thora von der größten Bedeutung, bietet sie eine sichere, festgeschlossene Weltanschauung, besitzt man in ihr die Gewiß-

heit der Erwählung, so ist sie doch nicht Endzweck, sondern nur Mittel zum Zweck, nämlich zur Herbeiführung der Herrschaft Gottes, der Erlösung und Vollendung. Es besteht der Glaube an die herrliche Zukunft Israels, die Hoffnung auf ein künftiges Reich, auf die Weltherrschaft des auserwählten Volkes, auf eine Zeit, wo die Verehrung Gottes überall verbreitet ist, die Hoffnung auf eine neue Ordnung der Dinge. Zwar ist die Herrschaft Gottes schon da vorhanden, wo sein Wille geschieht, wo Menschen seinem Gesetz gehorsam sind, aber im ganzen ist die Herrschaft Gottes noch verborgen. Gott wird sie einst in voller Herrlichkeit kund tun. Dieser Blick auf die Zukunft bildet einen wichtigen Faktor in der religiösen Vorstellungswelt. Es besteht der unerschütterliche Glaube: dem Volk Israel wird die Zukunft die Erlösung bringen. Gott wird sich als treuer Gott bewähren; seine Verheißungen werden sich erfüllen. Und damit ist eng verbunden der Glaube an ein Endgericht. Durch das Gericht werden alle gottfeindlichen Elemente beseitigt, so daß das Heil ungestört vorhanden ist.

Diese Grundgedanken, welche die religiöse Vorstellungswelt des Judentums beherrschen, sind partikularistisch begrenzt. Der Blick ist zunächst immer nur auf Israel gerichtet. Für die auserwählte jüdische Nation wird das Heil erhofft. Gott ist in erster Linie König Israels. Seinem zur Heiligkeit bestimmten Volk hat er die Thora gegeben. Und als Schutzgott Israels erweist sich Gott auch am Ende der Tage den Feinden gegenüber. Während Israel zum Glück kommt, bricht über die Feinde Unglück herein. Steht so immer der Glaube an die Erwählung im Vordergrund, so finden sich gleichwohl in der Gedankenwelt des Judentums eine Reihe universalistischer Anschauungen.

Durch das Reformwerk Esras waren die universalistischen Gedanken nicht beseitigt. Die Unterwerfung unter den Buchstaben des Kultusgesetzes hatte die Sittengebote nicht verdrängt. Die Arbeit an der Verinnerlichung der Religion war nicht aufgehoben. Besonders Esras Opposition gegen die Mischehen hatte eine freundlichere Beurteilung des Heidentums bei den Juden hier und dort nicht verhindert. Wir haben bedeutsame Aussprüche, welche zeigen, daß man sich über den partikularistischen Standpunkt erhob. So kommt Gott als König der ganzen Welt in Betracht. So wird bei der Wertung der Thora weniger das Zeremonielle, mehr das Ethische betont. So heißt es im Blick auf die Zukunft, daß alle Menschen zur Erkenntnis Gottes, zur Seligkeit gelangen sollen. So zeigen besonders eine Menge Sprüche der sogen. Weisheitsliteratur, daß man einen allgemein menschlichen Standpunkt einnimmt, daß man das Humane, nicht das Nationale betont.

Im folgenden soll die Verbreitung dieser universalistischen Anschauungen im Judentum des ersten Jahrhunderts, soweit das möglich

ist, herausgestellt werden. Die Gründe, wodurch es im einzelnen zum Universalismus kam, untersuchen wir hier nicht näher. Das ist eine Aufgabe für sich. Wir erinnern uns hier nur, daß bereits im Alten Testament der Partikularismus mit dem Universalismus eng verbunden ist. Und auf dem Alten Testament bauen sich die jüdischen Anschauungen auf. Das Alte Testament bildet in erster Linie die Quelle wie auch die Norm für die religiöse Vorstellungswelt.

Mit der Gottesanschauung, wie sie uns in dem Pentateuch entgegentritt, ist der Universalismus gegeben. Mit der Einheit des Schöpfers ist verbunden die Einheit der Schöpfung und der Menschheit. Heißt es auch, daß Israel von Gott erwählt ist, daß es seine Prärogative vor den übrigen Völkern bewähren, daß es treu die göttlichen Gebote befolgen soll, so ist doch auf der andern Seite davon die Rede, daß durch Israel alle Völker der Erde gesegnet werden sollen. Und nicht allein auf Zeremonialvorschriften, auf die Beobachtung äußerer Satzungen wird Wert gelegt, sondern auch auf humane Gebote. Es werden die religiös-sittlichen Gesetze betont, welche sich allgemein beziehen auf das Verhältnis zwischen Gott und den Menschen, die nach Gottes Ebenbild geschaffen sind. Der einzelne, wenn er das Gesetz befolgt, weiß, daß er Gott gegenübersteht.[1]) Universalistisch gerichtet ist dann vor allem die Prophetie. Zwar ist der Gedankenkreis national begrenzt. Die Propheten bleiben an der Grenze des Partikularismus stehen. Die Prophetie hängt eng mit dem Bund zusammen; an die Bundesvorstellungen schließen sich die Anschauungen der Propheten an. Die Propheten haben stets Israel als ganzes im Auge. Israel ist das Gottesvolk. Ihm wendet sich vorzugsweise die Güte Gottes zu. Die Heiden dagegen leben in eigener Willkür dahin. Aber die von den Propheten geweissagte Gottesherrschaft ist frei von der partikularistischen Beschränkung. Es heißt: alle Völker sollen zur Anbetung Gottes kommen. Die Völker werden sich mit Israel verbinden. Die Größe Gottes und seiner Taten setzt auch die Heiden in Staunen, so daß sie Gott ihre Huldigung darbringen. Die Heiden werden sich einst zu dem Gott Israels bekehren. Und wie bei den Propheten die Rede ist von einem neuen Himmel und einer neuen Erde, so wird von ihnen Glaube und Sittlichkeit gepredigt, Nächstenliebe, Treue und Gottesfurcht. Die partikularistischen Schranken sind hier und dort durchbrochen.[2]) Endlich, in den Psalmen, in der Spruch- und Weisheitsliteratur waltet eine individuelle Verinnerlichung des religiösen Bewußtseins vor. Das Gesetz wird als ethische Weisheit

[1]) Vergl. Gen. 12_{3}. Num. 23_{9} f. Deut. 10_{16}, 30_{6}. 1. Sam. 15_{22}.

[2]) Vergl. Jes. 1_{11} f., 2_{2} f., 19_{20} f., 25_{6}, 42_{4}, 45_{1} f. $_{22}$ f., 48_{20}, 49_{6}, 51_{4}, 56_{6} f., 60_{3}, $66_{12.18}$ f., Jerem. 3_{17}, 12_{14} f., 16_{19} f., Ez. 18., Hos. 6_{6}, Am. 5_{12} f., Mich. 4_{1} f., Hab. 2_{14}, Zeph. 2_{11}, Hag. 2_{6} f., $3_{9.10}$, Sach. 2_{5} f., 8_{20}, 9_{7}, 14_{16} f., Mal. 1_{6}, $2_{10.15}$, 3_{4} f.

gewertet und mit der Moral als identisch betrachtet. Es wird betont: Gott richtet den einzelnen; je nachdem er gerecht oder gottlos ist, empfängt der einzelne von Gott sein Urteil. Gepriesen werden allgemein menschliche Tugenden, wie Liebe, Barmherzigkeit, Hilfsbereitschaft, Milde.[1])

2. Die pharisäische Richtung.

Wenn wir jetzt die religiöse Vorstellungswelt des Judentums vorwiegend im ersten nachchristlichen Jahrhundert betrachten, so ist das Ideal der Untersuchung, die Grundzüge, welche sich gleichbleiben, das Typische in der Vorstellungswelt zu eruieren. Die Erreichung dieses Ideals wird aber dadurch sehr erschwert, daß die Quellen dürftig sind, daß die Berichte, aus denen wir die Frömmigkeit und religiösen Gedanken feststellen können, oft nur äußerst fragmentarisch vorliegen. Wir beschränken uns dabei auf die Zeugnisse, welche nach Ansicht der meisten Forscher sicher dem ersten nachchristlichen Jahrhundert angehören.

Wir beginnen mit der pharisäischen Richtung. Ihre offiziellen Vertreter hatte die pharisäische Richtung in den Schriftgelehrten. Wie diese dachten, welches ihre Lebensansicht war, ersieht man aus der Halacha und Haggada. Bei der Halacha nahmen die Rabbinen es mit ihren Worten peinlich genau. Die neuen Gesetze, welche sie aufstellten, wurden von ihnen oft durch äußerst künstliche Dialektik mit dem Alten Testament in Verbindung gesetzt. Die haggadische Exegese

---

[1]) Vergl. Psalm. 9_{12}, 18_{50}, 40_{7} f., 47_{9}, 51_{18} f., 67_{5}, 93, $96_{8.\ 10}$, 102, 105_{1}, 108; Hiob; vergl. weiter aus der sogen. apokryphen und pseudepigraphischen Literatur: 2. Makk. 1_{24} f., $7_{14.\ 36}$, Tobit 4_{12}, 13_{9} f., 14_{6} f., Judith 9_{2} f., 16_{14} f., Sir. $10_{19.\ 20}$, $17_{11.\ 17}$, 18_{12} f., 33_{11}, 42_{15} f., 50_{22}, Sap. Sal. 11_{23} f., Jubil. 1_{29}, 4_{26}, $23_{30.\ 31}$, 32_{18} f., 36_{6}, 45_{3}, 50_{5}, Test. XII patr., Levi 13. Benj. 3, 5, 9, 10. Naft. 8. Isaschar, Sibyll. 3_{767} f., Hen. 1_{8}, 10_{16} f., $25_{5.\ 7}$, $27_{2.\ 3}$, $45_{4.\ 5}$, $51_{1.\ 2}$, $58_{3.\ 6}$, $61_{5.\ 12}$, 65_{10}, 72_{1}, $91_{6.\ 9.\ 17}$. 92_{4}.

Die Frage nach dem Verhältnis des Partikularismus und Universalismus im Judentum ist in neuerer Zeit von verschiedenen Seiten erörtert worden, vergl. W. Bousset, Die Religion des Judentums, 1903, 54 f. (und besonders die 2. Auflage, 1906), A. Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten 3 Jahrhunderten, I², 1906, 1 f.; anderseits M. Friedländer in mehreren Schriften, (zuletzt die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums, 1905, besond. S. 235 f.). M. Güdemann, Jüdische Apologetik, 1906. Er sagt S. 51: man darf behaupten, daß in dem geschichtlichen Aufriß der jüdischen Religion nichts vorhanden war, was einen nationalen Partikularismus begünstigt hätte; S. 211: der Begriff einer einheitlichen Menschheit, die Pflicht allgemeiner Menschenliebe schließen von vornherein den nationalen oder partikularistischen Charakter des messianischen Zukunftsbildes aus, vergl. weiter S. 123 f., 218.

des Schriftwortes dagegen wurde lediglich durch das Bedürfnis der Erbauung erzeugt. Hier verhielt man sich dem Schriftbuchstaben gegenüber freier. Nun sind von den Aussprüchen der Rabbinen verhältnismäßig wenige Reste in den Targumen, in der Mischna, der Tosephta, dem Talmud sowie in den Midraschim aufbewahrt. Da die beste Übersicht der Aussprüche der Rabbinen unzweifelhaft W. Bacher in seinem Werk „Die Agada der Tannaiten", I., 2. Aufl., Straßburg, 1903, dargeboten hat, so legen wir dieses Buch unserer Darstellung zugrunde.[1]) Dabei vergegenwärtigen wir uns folgendes: Bacher bringt die haggadistischen Äußerungen der Rabbinen. Die Rabbinen dachten, wenn sie besondere Aussprüche taten, zunächst an ihre Schüler oder an ihre Hörer. Und nach den Bedürfnissen dieser formten sie ihre Aussprüche. Die Aussprüche betreffen meist bestimmte Einzelfälle. In dem Lehrhaus wurden den Hörern der Rabbinen Belehrung zuteil. Fragen wurden gestellt und beantwortet, religiöse Lehren, sittliche Vorschriften dargelegt. Aber auch Anweisungen zum Kultus sowie Grundsätze für die Exegese, Interpretationsregeln, hatten die Vorträge zum Inhalt. Und wie die haggadische Schriftauslegung Erbauung zum Zweck hatte, so wurden bisweilen, nur um den Scharfsinn der Schüler zu üben, halachische Fragen erörtert. Endlich behandelten die Rabbinen auch auf Veranlassung von Fragen, die bibelkundige Heiden an sie richteten, einzelne Stellen der Schrift.

Das Vorwiegen des Partikularismus in den Anschauungen der Pharisäer ist klar. Besonders seit der Zeit Agrippas I. herrschte bei den Pharisäern der nationale Gesichtspunkt vor. Er trat mehr und mehr in den Vordergrund. Die Anschauungen wurden im Lauf der Zeit immer partikularistischer. Israel ist nun einmal das erwählte Volk; ihm komme der Segen der Zukunft zu. Gehorsam gegen die Thora ist notwendig. Und in dem Bestreben, das Volk darin zu erziehen, wurde das Gesetz bis in die geringfügigsten Kleinigkeiten ausgebildet. Es wurden die verschiedensten Gebote aufgestellt, durch deren Befolgung die Heilsgewißheit erlangt werden sollte. Man traf Bestimmungen über rein und unrein, über das Schlachten der Tiere, über die Heiligung des Sabbaths, über den Verkehr mit den Heiden u. a. Dabei blieb es nicht aus, daß sowohl für die Gesetzeslehrer als auch besonders für das Volk die allgemeinen sittlichen Gesichtspunkte verloren gingen. Man führte nicht die einzelnen Gebote auf bestimmte Grundsätze zurück. Man betonte in erster Linie stets die Notwendigkeit des Gehorsams gegen das Gesetz. Das war im Grunde der Einheitspunkt der Ethik. Freilich wußte man zwischen den rechtlichen Satzungen und den sitt-

---

[1]) Aus den Monographien, welche über die einzelnen Rabbinen erschienen sind, läßt sich für unsere Frage nur sehr wenig gewinnen.

lichen Geboten zu unterscheiden. Der Blick für den Unterschied zwischen Rechtssatzung und Sittengebot, zwischen kultischen Vorschriften und ethischen Anschauungen war vorhanden. Da aber das Zeremonialgesetz eng mit dem Sittengebot für das jüdische Bewußtsein zusammenhing, wurde beides oft vermengt, und durch die einseitige Betonung des Gehorsams gegen die Thora sowie der genauen Befolgung des Gesetzes der Blick für das allgemein Sittliche getrübt. Hinter der Kasuistik traten die Grundprinzipien der Ethik zurück. Die Sittlichkeit trug den Charakter des Engherzigen. Gleichwohl erhielt sich ein freierer Standpunkt. Die Grundgedanken der Thora sowie vornehmlich der Prophetie wirkten auch innerhalb der pharisäischen Richtung.[1])

In der Zeit, in welcher das Evangelium nach den Anweisungen Jesu von den Aposteln verkündet wurde, beherrschten die beiden Schulen Hillels und Schammais das Geistesleben vieler Juden in Palästina. Schriftdeutungen dieser Schulen sind nicht viel überliefert. Indes hören wir in den vorhandenen Resten der Überlieferung von verschiedenen Streitigkeiten zwischen dem „Hause Hillels“ und dem „Hause Schammais“, welche die Auslegung einiger Stellen des Alten Testaments betreffen. Die Streitigkeiten zeigen, wie kasuistisch man dachte, welche tief in das Leben des einzelnen eingreifende Bedeutung man der Thora zuschrieb. Beachtenswert ist der von Schammai überlieferte Ausspruch, den sicher seine Anhänger sich zur Norm genommen haben: mache die Thora zu deiner Aufgabe; rede wenig und tue viel; blicke jedem ins Auge, der zu dir kommt (Aboth 1_{15}). Der humane und freier gerichtete Geist des Hillel blieb auch bei seinen Anhängern. So werden dem Gamaliel I. besondere Gesetze zugeschrieben, welche er betreffs der Armen gab. Arme soll man von allen Wohltätigkeitswerken genießen lassen. Daß Hillel selbst einen weitherzigen Standpunkt vertrat, ist des öfteren behauptet worden. Man weist darauf hin, daß Hillel einem Heiden gegenüber nach Schabbath 31[a] den Inhalt der Thora in die Worte zusammenfaßte: was du nicht willst, das tue auch deinem Nächsten

---

[1]) Zuletzt hat besonders J. Elbogen, Die Religionsanschauungen der Pharisäer (22. Bericht der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums, Berlin), 1904, den Universalismus, die Fortdauer der prophetischen Richtung trotz der Veräußerlichung der Religion betont, vergl. auch O. Holtzmann, Die jüdische Schriftgelehrsamkeit zur Zeit Jesu, 1901; A. Kuenen, Volksreligion und Weltreligion 1883, 211 f. („Nachkommen der Propheten“) u. a. Der Fehler bei den Darlegungen auf jüdischer Seite ist meist der, daß der literarhistorische Gesichtspunkt in den Hintergrund tritt. Aussprüche aus den verschiedensten Jahrhunderten werden aneinander gereiht, um das Judentum des ersten Jahrhunderts zu charakterisieren.

nicht.[1]) Wenn man ferner von dem Universalismus des Hillel spricht und dabei seinen Ausspruch anführt: gehöre zu den Schülern des Aaron, den Frieden liebend und dem Frieden nachjagend, die Menschen liebend (אֶת־הַבְּרִיּוֹת) und sie hinführend zur Thora (Aboth 1_{12}), so ist dabei zu beachten: der Ausspruch Hillels wird im Talmud nicht als fundamentaler Lehrsatz mitgeteilt, sondern nur als Beispiel von seinem entgegenkommenden Verhalten. Weiter wird berichtet, daß in der Schule Hillels gelehrt wurde: Gott läßt bei solchen, die weder gut noch böse zu nennen sind, Gnade vorwalten; nur die Frevler, jüdische und nichtjüdische, die durch Unzucht und durch Bosheiten gegen das heilige Land sich vergangen haben, werden zwölf Monate in der Hölle gestraft und ihre Seelen nachher vertilgt (vergl. Rosch haschana 17[a]).

Der jüngste der Schüler Hillels war Jochanan ben Zakkai, „der wichtigste Bürge der Tradition über den Tempelbrand hinweg". Von ihm wird Gittin 56[a] erzählt, daß er vor dem Jahre 70 Jerusalem verließ, um für die Gesetzeslehrer einen Zufluchtsort zu sichern, denn er war der Überzeugung, daß die dem Untergang geweihte Stadt nur durch das Studium der Thora gerettet werden kann. Als dann die Katastrophe erfolgt war, meinte Jochanan: das Unheil, welches über das Volk gekommen ist, ist nur ein zeitliches Übel; trotz desselben wird die prophetische Verheißung, die Herrschaft des Volkes Israel, einst in Erfüllung gehen. Nur komme es darauf an, daß Israel sich dessen würdig erweist, daß das Volk die Thora bewahrt, die Vorschriften derselben befolgt. Und dabei verrät Jochanan eine hohe Gesinnung. Wir besitzen von ihm mehrere Aussprüche, welche deutlich erkennen lassen, daß innerer Herzensgehorsam bei Befolgung der Gesetze ihm die Hauptsache ist, daß innere Lebensheiligung ihm die oberste Norm aller Gottesgebote bildet. Wenn sich auch hier und dort in den Aussprüchen eine weitgehende Kasuistik zeigt, so waltet doch eine stark ethische Lebenshaltung, eine individualistische Gesetzesbetrachtung, eine intensive Frömmigkeit vor. Aboth di R. Nathan C. 4 lesen wir: der Gottesaltar ist nicht zerstört. Eine Sühne haben wir, die der durch Opfer gleichkommt. Das ist die Übung von Liebeswerken, denn so heißt es: Liebe begehre ich, nicht Opfer (Hos. 6_6). Nach Mechilta 74[a] sprach Jochanan: Gottes Strafgericht wird fern bleiben, der Frieden stiftet zwischen den einzelnen, . . . zwischen Stadt und Stadt, Nation und Nation, Reich und Reich, Familie und Familie. Aboth 2_9 wird folgende Geschichte erzählt: Jochanan fragte seine Jünger nach dem Vorzüglichsten für den Menschen.

---

[1]) Bacher, a. a. O. I², 4 sagt: Die Antwort wird einem Heiden gegeben, der Jude werden will. Also hat Hillel unter dem Nächsten nicht den Volksgenossen, sondern den Nebenmenschen verstanden.

Da gab der eine an: ein wohlwollendes Auge; andere sagten: einen guten Genossen, einen guten Nachbar, die Kenntnis der Zukunft; endlich wurde gesagt: ein gutes Herz. Da rief ihnen der Meister zu: mir gefallen die Worte des letzteren. Nach Sota 27[b] (Mischna Sota 5_5) teilte Jochanan die Frommen ein in solche, welche die Liebe und in solche, welche die Furcht bei dem Handeln bewegt. Daher ist ihm die Gottesverehrung des Hiob eine unvollkommenere, weil sie auf Furcht beruht.

Wie der Grundzug in den Anschauungen des Jochanan Lernen und Erforschung der Thora ist, so auch bei den andern Rabbinen. Von seinen Zeitgenossen verdienen Erwähnung Zadok, der in dem Gerichtshof einen hohen Rang einnahm, sein Sohn Eleazar, Chanina, der Vorsteher der Priesterschaft und Nechunja ben Hakkana. Von Zadok ist der Spruch aufbewahrt: mache die Lehre nicht zu einer Krone, um dich damit groß zu machen, noch zu einem Spaten, um damit zu graben (Aboth 4_5), und von seinem Sohn: übe die Worte der Lehre um ihrer Ausübung willen (als Selbstzweck) und rede von ihnen um ihrer selbst willen (Sifre zu Deut. 11_2, § 18. E). Anderseits lehrte nach Aboth di R. Nathan C. 20 Chanina: wer die Worte der Lehre in sein Herz aufnimmt, der bleibt frei von dem Nachsinnen, das Krieg, Hungersnot, Torheit, Unzucht, böser Trieb, nichtige Dinge und das Joch der Menschenmacht verursachen. Wir sehen hier, wie allgemeine Grundsätze geltend gemacht werden. Die Menge kleiner Gesetzesvorschriften hat nicht die moralischen Prinzipien überwuchert; die Betonung bestimmter Leistungen gemäß dem Wortlaut der Thora hat nicht die Maxime des sittlichen Handelns verdrängt. Der enge Kreis jüdischer Denkungsweise ist durchbrochen. Die Rabbinen betonen die innere Gesinnung und erkennen die hohe geistige Bestimmung des Menschen. Und wenn auch der Blick zunächst nur auf die Gemeinschaft der Juden gerichtet ist, so wird doch auch der Heide als Mensch, als Träger des göttlichen Ebenbildes beurteilt. Es herrscht ein hoher sittlicher Ernst vor. Von Nechunja ben Hakkana ist beachtenswert der Ausspruch über die Herrschaft Gottes durch seine Lehre und die Herrschaft menschlicher Macht (Aboth 3_5).

Der Nachfolger Jochanans, der Fortsetzer seines Werkes in Jabne war zunächst Gamaliel II. Man hat ihn als den kraftvollen Förderer der Einigkeit des Judentums bezeichnet. Jedenfalls ging das Hauptbestreben des Gamaliel dahin, die unter den palästinensischen Juden bestehenden Gegensätze zu beseitigen, die feindseligen Parteien auszusöhnen. Für unsern Zweck kommt nur folgendes von dem, was wir von Gamaliel wissen, in Betracht. Verschiedene kleine Erzählungen beweisen die freie Duldsamkeit des Gamaliel, mit der er dem Heidentum

gegenübertrat. So wird berichtet: er sprach einen Heiden freundlich an; er benutzte heidnische Bäder; er setzte sich in Acco am Sabbath auf die Subsellien der heidnischen Kaufleute. Auch den Proselyten war er nicht ungünstig gesonnen. Betreffs des Gehorsams gegen die Thora betonte er die ethische Weisheit, die Gesinnung. Charakteristisch ist die an Deut. 13_{18} geknüpfte Sentenz: solange du selbst barmherzig bist, erbarmt sich auch Gott deiner; bist du aber nicht barmherzig, erbarmt sich auch Gott deiner nicht (tradiert von Jehuda, j. B. K. 6c.). Beachtung verdient auch der Satz, in welchem sich Gamaliel über den Wert der Arbeit ausspricht: wer ein Handwerk inne hat, der gleicht einem umzäunten Weingarten, in den kein Tier oder Wild Zugang hat, und von dessen Früchten nicht jeder, der des Weges kommt, essen kann, und dessen Inneres man nicht sieht (vergl. Toscphta Kidduschin 1_{11}).

Schüler des Jochanan ben Zakkai waren die bedeutenden Rabbinen Eliezer ben Hyrcanus und Josua ben Chananja. Beide, die in der haggadischen Schriftauslegung gemeinschaftlich tätig waren, standen bei ihren Zeitgenossen in hohem Ansehen. Beide besaßen eine große Gelehrsamkeit, ein umfassendes Wissen. Soviel uns bekannt ist, kennzeichnete den Eliezer ben Hyrcanus ein schroffes Wesen, eine scharfe Ausdruckweise: starr hielt er an der Tradition fest. Bei Diskussionen trat ihm Josua ben Chananja gegenüber. Es steht fest, daß Eliezer die Notwendigkeit der Buße betonte (Schabbath 153[a]), daß er lehrte: wenn man betet, soll man wissen, vor wem man steht (Berachoth 28[b]), daß er das Gebet empfahl: tue deinen Willen im Himmel und laß Herzensbefriedigung zuteil werden deinen Verehrern auf der Erde, was dir gut dünkt, tue (Tosephta Berachoth 3_7), daß er von der menschlichen Sündhaftigkeit überzeugt war und erklärte: kein Mensch auf Erden sei so gerecht, daß er das Gute täte, ohne zu sündigen (Sanhedrin 101[a]). Nach Nedarim 9_1 hat Eliezer das Gebot, die Eltern zu ehren, über die Gelübde gestellt. Die Punkte, über welche Eliezer mit Josua diskutierte, betrafen hauptsächlich die Eschatologie. Während Eliezer den Proselyten nicht hold gesinnt war und sich geneigt zeigte, den Heiden den Anteil an der künftigen Welt abzusprechen, während er über das Heidentum äußerst schroff urteilte, wollte Josua nur die Frevler ausgeschlossen wissen. Es gäbe auch unter den Völkern Fromme, welche Anteil am ewigen Leben haben; nur die, welche Gott vergessen, kehren in die Scheol zurück. Aus Psalm 9_{18} leitete er die Lehre her, daß nur die Frevler unter den Völkern der Hölle anheimfallen, daß es aber Gerechte unter ihnen gäbe, welche einen Anteil an dem künftigen Leben erhalten (vergl. Sanhedrin 105[a] und Tosephta Sanhedrin 13_2). Weiter hoffte Eliezer auf Grund von

Zeph. 3_9, daß in Zukunft sich alle zum Judentum bekehren werden. Nur Amalek wird von dieser Völkervereinigung ausgeschlossen bleiben. Dabei ist freilich die Voraussetzung gemacht, daß die Heiden erst Juden werden müssen, ehe sie selig werden (vergl. Aboda sara 24[a]). Und in einer kritisch nicht ganz sicher überlieferten Kontroverse über die Seligkeit der Heiden erklärte Josua: jeder, der vor seinem Schöpfer tadellos in dieser Welt wandelt, wird dereinst vom Gericht der Hölle gerettet werden. Zu diesem Satz führt er Noah (Gen. 6_9) und Abraham (Gen. 17_1) als Beispiele an (vergl. Bacher, die Agada I^2, 154, Anm. 2).

Mit der Frage über das Los der Heiden, über das Geschick der Völker beschäftigten sich auch andere Rabbinen. Teilweise steht ihnen die Bekehrung der Heiden in der messianischen Zeit fest. So ist charakteristisch das, was Pesikta 143[a] erzählt wird: Eleazar aus Modiim und Eleazar ben Azarja reflektierten über die Weissagung Jerem. 3_{17}. Auf die Frage: faßt denn Jerusalem eine solche Volksmenge? erwiderte Eleazar aus Modiim: einst wird Gott zu Jerusalem sprechen: dehne dich in die Länge und Breite und nimm deine Volksmassen auf. Zum Beweis für diese Behauptung wird auf Jes. 54_2 verwiesen, wo es heißt: und es werden sich zu ihr alle Völker versammeln; einst wird Jerusalem bis an die Tore von Damaskus reichen. Aber auch noch andere beachtenswerte Aussprüche des Eleazar aus Modiim sind uns überliefert. So erörterte er die Frage der Welterneuerung und zählte unter den guten Gaben, welche die Zukunft bringt, den neuen Äon auf (Mechilta 51[b] zu Exod. 16_{25}).

Im allgemeinen finden sich bei den Rabbinen wenig eschatologische Äußerungen. Das Zukunftsbild ist dem Alten Testament entnommen und teilweise verschieden umgebildet. Die Güter, welche erhofft werden, sind keine anderen, als die dort erwähnten. Das Reich wird meist als jenseitiges vorgestellt. Es verwirklicht sich auf übernatürliche Weise. Von dem Messias ist nicht oft die Rede. Die Hauptrolle spielt in der Betrachtung das messianische Zeitalter, die Erlösung des jüdischen Volkes, die Verbreitung der Herrlichkeit Gottes. Wo der Messias erwähnt wird, da tritt uns dieselbe Vorstellung wie die im Alten Testament entgegen. Der Messias erscheint als politischer und geistiger Führer von Israel, als mächtiger König, welcher in dem Reich auf Erden eine bestimmte Zeitdauer herrscht. Man hat mit Recht darauf hingewiesen, daß der Messias bei den Rabbinen nie rein geistig gedacht wird, daß er nie sich mit einer rein geistigen Herrschaft begnügt. Nur hier und dort sind dem politischen Messiasbild geistige Eigenschaften hinzugefügt. Im übrigen hängt das Messiasbild eng mit den nationalen Erwartungen zusammen, speziell mit der Hoffnung der

Niederwerfung der Feinde Israels. Dabei sprechen die Rabbinen wenig vom עוֹלָם הַבָּא d. h. von dem neuen Weltzeitalter, das nach dem gegenwärtigen in die Erscheinung treten soll. Sie unterscheiden nicht bestimmt und klar zwischen diesem und der messianischen Zeit, die mit dem Auftreten des Messias ihren Anfang nimmt. Wichtig ist für uns hier der universale Gesichtspunkt, welcher durch die Erwartung eines neuen Weltzeitalters zum Ausdruck kommt. Mit dem עוֹלָם הַבָּא wird das jüngste Gericht erwartet, das Gericht über den einzelnen, die Entscheidung über Seligkeit und Verdammnis der Menschen. Die alttestamentliche Zukunftsweissagung hat zum Inhalt das ganze Volk Israel in seiner Vollendung. Subjekt der Heilsvollendung ist das Volk. Das Individuelle tritt zurück. Dagegen wird nun von den Rabbinen hier und da der Gedanke an die individuelle Heilsvollendung erörtert. So sagte Eleazar ben Azarja: wie werden einst die Menschen vor dem Heiligen bestehen, der Richter und Ankläger zugleich ist, der auf dem Thron des Rechts sitzend einen jeden richtet (vergl. Gen. rabba C. 93, Ende). Weiter sind von Eleazar ben Azarja ebenso wie von Eleazar aus Modiim verschiedene Aussprüche überliefert, welche uns ihre humane Gesinnung, ihre Auffassung von der hohen geistigen Bestimmung des Menschen erkennen lassen. Sie fordern auf zu werktätiger Liebe; sie betonen die religiöse Tat als Wurzel des Lebens; sie suchen das Pflichtbewußtsein zu wecken und zu fördern. Trotz der Gesetzeskasuistik sind sie sich der Einheit des religiös-sittlichen Lebens bewußt. Nach Mechilta zu Exod. 15_{26} sagte Eleazar aus Modiim: wer Redlichkeit übt in Handel und Wandel, der ist beliebt bei den Menschen, und es wird ihm angerechnet, als ob er die ganze Lehre erfüllt hätte. Und Eleazar ben Azarja erklärte: man darf nicht sagen: ich habe kein Begehr nach gemischtem Gewebe, nach Schweinefleisch, nach verbotener Ehe, darum enthalte ich mich ihrer; sondern man sage: ich habe wohl Begehr danach, aber was soll ich tun, nachdem mein Vater im Himmel mir sie verboten hat; denn so ist es geschrieben (Lev. 20_{26}): ich schied euch von den Völkern, damit ihr mir gehöret; wer von der Sünde sich fernhält, soll gleichzeitig die Herrschaft des Himmels anerkennen (vergl. Sifra z. St. [93[d]]).

Zur Zeit des hadrianischen Krieges nahm die bedeutendste Stellung unter den Juden Akiba ein. Die messianische Hoffnung machte ihn zum Hauptführer in dem großen Unabhängigkeitskampf gegen Rom. Den Akiba beseelte ein starker Partikularismus. Das eigentliche Lebenselement Israels erblickte er in der Lehre. Er hatte die frohe Zuversicht, daß den Juden Staat und Heiligtum von Gott wiederhergestellt werden würde. Sehr bezeichnend für seine Grundanschauung sind Aussprüche wie die: die neujährigen Posaunenstöße dienen Gott zur Mahnung, daß er sich der Israeliten zum Guten erinnere (vergl. Rosch haschana 16[a]),

oder: auch die Ärmsten in Israel muß man als Leute von hohem Stand ansehen, die ihr Vermögen verloren, denn sie sind und bleiben Kinder Abrahams, Isaaks und Jakobs (vergl. Baba kamma 8[b]). Trotzdem finden wir auch in den Anschauungen des Akiba universalistische Gesichtspunkte. So ist von Akiba das Wort überliefert: ein Liebling Gottes ist der Mensch; denn er ist nach dem Ebenbild Gottes geschaffen worden (vergl. Aboth 3_{14}). Und Tosephta Berachoth 3 lesen wir: Akiba sagte: an welchem der Geist des Menschen Wohlgefallen hat, an dem hat auch Gott eine Freude; aber, welchen die Menschen nicht mögen, den mag auch Gott nicht (nach Aboth 3_{10} lehrte dies Chanina ben Dosa). Im Geist Hillels erklärte Akiba das Wort: liebe deinen Nächsten wie dich selbst als das Hauptprinzip der jüdischen Lehre. Das ist der große Grundsatz der Thora, damit du nicht sprechest: da ich verachtet werde, so mag mein Genosse mit mir verachtet werden; da man mir flucht, werde dein Nächster mit mir verflucht (vergl. Gen. rabba C. 24, Ende und Aboth di R. Nathan C. 26). Daß Akiba den Heiden prinzipiell nicht unfreundlich gegenüberstand, erhellt daraus, daß unter seinen Jüngern neben einem ägyptischen Proselyten Benjamin ein ammonitischer, namens Juda, sich befand (vergl. Tosephta Kidduschin 5 nach Grätz, Geschichte, IV^2, 40 f.). Akiba bezeichnete es als Israels Aufgabe, Gottes Herrlichkeit und Preis vor allen Völkern der Erde zu verkünden, nach Exod. 15_2 (vergl. Mechilta z. St.). Wie er über die Heiden dachte, sieht man hier aus seiner Auslegung des Hohenliedes. In diesem ist nach Akiba das Verhältnis zwischen Gott und Israel allegorisch verherrlicht, und zwar ist der Freund Gott, der Geliebte Israel, der Chor der Frauen sind die heidnischen Völker. Wir lesen in Schir rabba: die Völker der Welt fragen Israel: was ist dein Freund vor andern Freunden, daß du uns so beschwörest? (Hoh. 5_9). .. Ihr seid ja schön, ihr seid ja tapfer, kommet und vermenget euch mit uns! Israel aber erwidert: Kennet ihr ihn nicht? Wir wollen euch einen Teil seines Ruhmes verkünden! Mein Freund ist glänzend .. (Hoh. 5_{10}). Wie nun die Völker seinen Ruhm hören, sagen sie zu Israel: wir wollen mit euch gehen (Hoh. 6_1). Israel aber spricht: Ihr habt keinen Anteil an ihm (Hoh. 6_3 und 2_{16}). Erwähnt sei endlich ein Berachoth 8[b] überlieferter Ausspruch des Akiba: in drei Beziehungen liebe ich die Meder. Wenn sie das Fleisch schneiden, schneiden sie es nur auf dem Tische. Wenn sie küssen, küssen sie nur auf die Hand. Wenn sie sich beraten, beraten sie sich nur auf dem Felde. All das beweist, daß Akiba den Heiden freundlich entgegenkam und nicht ungünstig über sie sprach.

Wie Akiba urteilte ein großer Teil seiner Schüler. Die Bekehrung der Heiden in der messianischen Zeit steht ihnen zum großen Teil fest. Man richtet den Blick auf das Geschick der Völker. In der ersten Zeit

seines Wirkens verkehrte Akiba mit Ismael ben Elischa, der für die Traditionswissenschaft eine große Bedeutung erlangte. Nach Sifra 86 b (Lev. 22_{32}) machte er Israel auf die Pflicht aufmerksam, den Namen Gottes vor den Nationen der Erde zu heiligen, wie es Chananja, Mischael und Azarja getan, „die der Palme gleich aufrecht dastanden, während alle Völker vor dem Götzenbilde sich niederwarfen". Weiter weist Jose, der Galiläer, im Anschluß an den Gesang am Schilfmeer (Exod. 15) auf die Pflicht hin, Gottes Ruhm unter den Völkern der Welt zu verkündigen (vergl. Mechilta z. d. St. [37 a]). Und nach Sifra 85 c zu Lev. 18_3 sagte er: auch die guten Werke der Heiden erhalten ihren Lohn. Von Chanina ben Teradjon wird überliefert, daß er einem Heiden die ewige Seligkeit, den Anteil an der künftigen Welt, verheißen habe (vergl. Aboda sara 18 a). Daneben wird von den Rabbinen über die Bedeutung der Thora reflektiert. Man geht hier und dort von der Voraussetzung aus: die Thora ist ursprünglich allen Völkern durch Gott angeboten, aber von ihnen abgelehnt worden. Man hat die Anschauung: für die „Söhne Noahs", also für die gesamte Menschheit, sind die göttlichen Gebote gegeben worden; die in Israel geoffenbarte Religion hat eine universalistische Bestimmung.[1] Und anderseits betont man den Wert der Gesinnung bei der Erfüllung der göttlichen Gebote. Man individualisiert. So ist von Chanina ben Gamaliel der Ausspruch überliefert: die Proselyten werden deshalb heimgesucht von Schmerzen, weil sie als Heiden nicht die sieben noachischen Gebote halten (vergl. Jebamoth 68 b). So sagte Simon ben Azzai: der Mensch soll bedenken, wer sein Richter ist, nämlich der Herr aller Geschöpfe, dann wird er nicht sündigen (vergl. Derek erez rabba C. 3). So machte eben dieser Ben Azzai die stete Rücksicht auf die Gottesebenbildlichkeit des Menschen als Grundlage der Sittenlehre geltend. Im Anschluß an Akibas Satz über das Grundgebot der Thora erklärte er, daß ein noch größeres Prinzip als das der

---

[1]) Über die Bedeutung der Zahl 70 orientiert gut Steinschneider, Z. D. M. G. IV, 1850, 150 f. Die Anzahl der Noachiden und daher der Hauptvölker der Welt ist nach alter Quelle (Jer. Megilla C. 1) 70. Den 70 Nationen entsprechen die 70 Opfertiere am Hüttenfest (Succa 55, Pesikta VII). Das Wort Gottes auf dem Sinai teilte sich in 70 Sprachen (Schabbath 88) oder in 70 Stimmen und Sprachen (Schemoth rabba C. 5). Die Thora wurde in 70 Sprachen eingegeben (Targ. Jon. zu Deut. 27_8). Nach Sota 7_5 ist das Gesetz auf den auf dem Berge Ebal aufgerichteten Steinen „deutlich eingegraben" worden. Die universale Bedeutung der Offenbarung Gottes besagt auch eine alte Deutung von Deut. 33_2 und Hab. 3_3 (in Sifre), daß Gott sich in vier Sprachen offenbarte, nämlich hebräisch, lateinisch, arabisch und aramäisch. Vergl. ferner auch L. Blau, Einleitung in die heilige Schrift, 1894, 98.

Nächstenliebe in der Stelle Gen. 5_1 gegeben sei, wonach der Mensch im Ebenbilde Gottes geschaffen wurde (vergl. Sifra 89[b] zu Lev. 19_{18}). Man hat gesagt: „ein so universalistischer Gedanke ist vielleicht nie so ausgesprochen worden" (Güdemann). Ferner erklärte Ben Azzai das Gebot, Gott mit ganzer Seele zu lieben: liebe ihn bis zum „Auspressen" der Seele, d. h. bis zum letzten Hauch (vergl. Sifre zu Deut. 6_5, § 32). So sind von Simon ben Zoma, der wegen seiner mystischen Theosophie berühmt wurde, verschiedene Aussprüche, welche die praktische Sittenlehre betreffen, bemerkenswert; sie zeigen einen universalen Geist. Auf die Frage: wer ist mächtig? erklärte er nach prov. 16_{32}: wer seinen Trieb bezwingt; wer ist geehrt? wer die Menschen ehrt nach 1. Sam. 2_{30} (vergl. Aboth 4_1). Die Stelle Koh. 12_{13}: fürchte Gott, und halte seine Gebote, denn das gehört allen Menschen zu, deutete er: denn dieses ist der ganze Mensch. Die ganze Menschheit ist nur geschaffen worden, um ihr dieses, Gott zu fürchten und seine Gebote zu bewahren, zu gebieten. (Berachoth 6[b], Schabbath 30[b]). Charakteristisch ist endlich folgender Ausspruch: hast du dich — reuevoll — geschämt in dieser Welt, wirst du in der kommenden Welt dich nicht vor Gott zu schämen brauchen (vergl. Exod. rabba C. 30)[1]).

[1]) Von Aussprüchen, welche sich nicht fixieren lassen, die aber wahrscheinlich in alter Zeit getan worden sind, mögen noch folgende Erwähnung finden: in dem Kommentar zum Exodus Mechilta 9[a], 10[b] wird betont, daß alle Völker Gott angehören; Mechilta 13[b]: mit Exod. 17_6 wollte Gott zu Moses sagen: überall, wo du Spuren menschlicher Füße findest, da bin ich gegenwärtig, (jede Spur ist göttlich). Mechilta 36[b], 37[a] wird ausgeführt, daß Gott allen Erdbewohnern hilft, den Juden freilich im besonderen Maße. Mechilta 38[a], 41[b] wird gesagt, daß Gott die Bitten aller Weltbewohner erhört. Mechilta 46[a] lesen wir: wer in seinem Handeln und Wandeln sich durch die Treue bestimmen läßt, an dem finden die Menschen Wohlgefallen, dem wird es angerechnet, als hätte er die ganze Thora erfüllt. Mechilta 58[a] heißt es wer da kommt, um sich zu bekehren, der tut es aus Sehnsucht nach dem wahren Gott, darum nimm ihn auf und stoße ihn nicht von dir. Mechilta 62[a]: die allwaltende göttliche Liebe hat die Offenbarung nicht auf ein bestimmtes Land oder auf ein einzelnes Volk beschränken wollen. Nach Mechilta 67[a] ist das Gesetz den Völkern angeboten worden, aber sie haben es nicht angenommen. Ferner wird in Sifra, dem Kommentar zum Leviticus, zu 18_1 f. die Einheit des Menschengeschlechts hervorgehoben und gesagt, daß die Heiden zur Seligkeit gelangen, wenn sie sich mit der Thora beschäftigen. In Sifre, dem Kommentar zu Numeri und Deuteronomium, wird 21[a] betont: Gott hat dem Volk Israel den Befehl gegeben, den Proselyten freundlich entgegen zu kommen und Demut gegen sie walten zu lassen. Sifre 59[b] lesen wir: ihr sollt die Thora nicht andrer Dinge wegen studieren, sondern, was ihr auch immer tut, tut aus Liebe zu Gott. Sifre 65[a] wird die Weissagung Jes. 2_2 verwendet. Sifre 73[a] heißt es: du sollst lieben den

3. Die hellenistische Richtung.

Wenn wir uns dem jüdisch-hellenistischen Schrifttum zuwenden, so verdient in erster Linie Philo unsere Aufmerksamkeit. Die vielen

---

Ewigen, deinen Gott, mit deiner ganzen Seele, wenn es dich auch dein Leben kosten sollte . . . du sollst lieben den Herrn, deinen Gott, erfülle seine Gebote aus Liebe; Sifre 98a: niemand entziehe die Barmherzigkeit seinem Nebenmenschen, denn wer solches tut, der ist dem Götzendiener ähnlich und gleicht dem, der das Joch der Gottesherrschaft abgeworfen hat. Sifre 107b lesen wir: nur wenn du ungeteilt bist, hast du Anteil an dem Ewigen, deinem Gott. Sifre 138b findet sich die Mahnung: nehmet auf euch das Joch der Gottesherrschaft, leitet einander an in Gottesfurcht und handelt gegeneinander in Menschenliebe. In Genesis rabba C. 24 wird auf den Satz: dies ist das Buch der Geschichte des Menschen (Gen. 5_1) die Gotteskindschaft aller Menschen gegründet.

Aus der Tosephta seien folgende Sätze erwähnt, die sehr wahrscheinlich aus dem ersten Jahrhundert herrühren. Sanhedrin 13_2: die Rechtschaffenen aller Völker haben Anteil an der künftigen Welt; Pea 4_{19}: Wohltätigkeit und Liebeswerk sind so viel wert wie alle anderen Gebote der Thora. Eine Wohltat kann man nur den Lebenden erweisen, Liebe den Lebenden und Toten, eine Wohltat nur den Armen, Liebe den Armen und Reichen, eine Wohltat mit dem Vermögen, Liebe durch persönliches Tun und mit dem Vermögen; Gittin 5: auch die Armen der Nichtjuden sind zu speisen, ihre Krankheit zu heilen, ihre Toten zu bestatten, ihre Trauernden zu trösten. So wandelt man in den Bahnen des Friedens. (Bei diesem letzten Ausspruch ist es streitig, ob das Motiv desselben in einer bestimmten geschichtlichen Situation zu suchen ist).

Endlich stellen wir aus dem Talmud eine Reihe von Sprüchen zusammen, die den universalistischen Zug des Judentums charakterisieren. Aboda sara 2b: der Heilige, gebenedeiet sei er, ließ die Thora bei allem Volk und jeglicher Zunge umhergehen, und man nahm sie nicht an, bis er zu Israel kam, und man nahm sie an; 16b: wer mit der Thora sich beschäftigt, aber keine Liebeswerke übt, ist gleichsam ohne Gott; Berachoth 21b: geheiligt werde der erhabene Name Gottes in der Welt, die er nach seinem allmächtigen Willen geschaffen hat. Es komme herbei und werde von aller Welt erkannt sein Reich und seine Herrschaft; 28a: auch in seinem Herzen muß der Mensch die Wahrheit reden, denn das Innere muß ganz wie das Äußere sein; Jebamoth 79a: Drei charakteristische Merkmale hat das Volk Israel: Barmherzigkeit, Demut, Wohltätigkeit; Joma 22a: auf diejenigen, welche beschämt (gedemütigt) werden und andere nicht beschämen, die Schmähungen anhören und sie nicht erwidern, die aus Liebe zu Gott handeln und über ihr Leiden sich noch freuen, sagt die Schrift: die ihn lieb haben, sind wie der Aufgang der Sonne am Firmament (Jud. 5_{31}); Menachoth 111a: es ist gleich, ob einer viel leistet oder wenig; es genügt, wenn er sein Herz auf Gott gerichtet hält.

Schriften, welche von ihm überliefert sind,[1]) lassen deutlich seine Gedankenwelt erkennen. Seine Religionsauffassung, stark von griechischen Anschauungen beeinflußt, entbehrt der Einheitlichkeit. Es fehlt eine systematische Gestaltung. Und zwar ist Philo durchaus offenbarungsgläubig, praktisch konservativ. Der Pentateuch, welcher durch die Offenbarung Gottes an Moses entstanden ist, ist für Philo das Höchste. Philo glaubt an die biblischen Wahrheiten und sucht, äußerst bewandert auf den Gebieten des geistigen Lebens der damaligen Welt, diese Wahrheiten wissenschaftlich zu fundamentieren, sie unter Benutzung der Philosophie auf eine allgemeine Form zu bringen. Philo hält treu zum Judentum. Philo liebt sein Volk und weiß, daß es von Gott erwählt ist. Auf Gottes Schutz können die Juden stets rechnen. Unter den Juden soll und wird sich die Gottesherrschaft verwirklichen. Dem Volk steht eine glänzende Zukunft bevor, nämlich die Herrschaft über viele Völker. Gottes Herrschaft ist des Volkes Herrschaft; Israel ist das gottgeliebteste von allen Völkern, ein Volk, das einem vorzüglichen Geschlecht entsprossen ist, „Kinder ruhmreicher Ahnen". Daher verherrlicht Philo auch den Moses; er feiert ihn als König und Gesetzgeber, als Priester und Propheten, als den heiligsten Menschen, der in inniger Freundschaft mit Gott gestanden hat, ja als ein vom göttlichen Glanz umstrahltes Wesen. Und bei aller Anwendung der Allegorie auf das Alte Testament hebt Philo oft den Wortlaut desselben hervor und betont das Ritualgesetz. Auf die Beobachtung nationaler Sitten und Gebräuche legt er Wert. Er hält an den Einzelheiten der jüdischen Gesetze rücksichtslos fest. Israel muß sich unbefleckt von fremden Sitten in der alten Reinheit erhalten, darf sich nicht durch Vermischung mit den Heiden zum Götzendienst und zur Sittenlosigkeit verführen lassen. Und es finden sich äußerst schroffe Urteile über die Heidenwelt; das Gesetz, so heißt es, ist den Völkern zwar angeboten worden, aber sie haben es nicht angenommen. Gleichwohl überwiegt in Philos Gedankenwelt der Universalismus. Zunächst

[1]) Für uns kommen vornehmlich folgende Schriften in Betracht: de Abrahamo, de vita Mosis, de Cherubim, de Gigantibus, quod Deus sit immutabilis, de migratione Abrahami, de somniis, Schriften historischen Inhalts, ferner de decalogo, de circumcisione, de monarchia, de victimis, de septenario, de humanitate, de nobilitate, de praemiis et poenis, de exsecrationibus, Schriften, welche speziell die Gesetzgebung betreffen, endlich die mehr philosophische Schrift de mundi opificio sowie in Flaccum und de virtutibus et legatione ad Caium, vergl. J. Drummond, Philo Judaeus, I. II., 1888, E. Herriot, Philon le Juif, 1898, L. Treitel, Theol. St. Kr., 1904, 380f. sowie die ältere Arbeit von A. F. Dähne, Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie, I. II., 1834 und C. Siegfried, Philo von Alexandria, 1875.

ist schon dieses zu beachten: gemäß der abstrakten Fassung des Gottesbegriffs, gemäß der Betonung der Überweltlichkeit Gottes ist die Gottesherrschaft rein universal gedacht. Sodann ist Philo der Meinung: die göttliche Fürsorge erstreckt sich nicht nur auf Israel, sondern auf alle Menschen. Und alle Menschen sollen zur Gotteserkenntnis kommen, denn sie sind Abkömmlinge derselben Mutter, der vernünftigen Natur. Infolge höherer Verwandtschaft müssen die Menschen einander anhänglich sein. Alle Menschen teilen dieselbe Würde und Hoffnung. Gott ist ein Gott aller frommen Seelen. Diese sind sein auserwähltes Erbteil. Drittens wird von Philo häufig auf die universale Bedeutung des Gesetzes aufmerksam gemacht. Für gewöhnlich versteht er unter dem Gesetz den Gesamtinhalt des Pentateuch; indes ist seine Begriffsbestimmung dabei äußerst schwankend. Eine bestimmte Definition läßt sich schwer geben. Jedenfalls geht das Streben des Philo dahin, zu zeigen, daß das Gesetz naturgemäß ist, d. h. daß es in der Natur des Menschen begründet ist. Auch die Menschen können nach dem Gesetz leben, welche den Pentateuch nicht kennen. Besonders am Anfang seiner Schrift de Abrahamo (M. II, 2) legt Philo dies dar. Das mosaische Gesetz ist nur ein Niederschlag des Naturgesetzes. Folgt der Mensch der Natur, so folgt er damit dem alttestamentlichen Gesetz. Der Gehorsam gegen das göttliche Gesetz ist gleichbedeutend mit einem naturgemäßen Leben. Daher hebt auch Philo als einen Hauptvorzug des jüdischen Gesetzes hervor, daß, während alle anderen Gesetze einen national beschränkten Geltungskreis haben, das jüdische Gesetz an nationale Schranken nicht gebunden ist. Wer das Gesetz erfüllt, handelt eben nach dem Willen der Natur; er ist ein *κοσμοπολίτης*, ein *νόμιμος ἀνήρ* (vergl. de mundi opificio, M. I, 1, 34 f.). De vita Mosis (M. II, 137) lesen wir: alle zieht das Gesetz heran und bekehrt sie, Barbaren und Hellenen, Bewohner des Festlandes und der Inseln, Völker in Ost und West, in Europa, Asien, die ganze bewohnte Welt von einem Ende zum andern. Charakteristisch ist dann, wie Philo die einzelnen Gesetzesbestimmungen allegorisch umdeutet und die humane Seite derselben betont. Dabei ist auch zu beachten, daß er nirgends von der nationalen Bedeutung der Beschneidung spricht. Wenn ihm auch die Beschneidung wichtig ist, und er sich bemüht, eingehend die Heilsamkeit der Beschneidung darzulegen, so ist sie ihm doch im Grunde nur ein Bundessymbol, das aus religiösen Gründen beibehalten werden muß. Wichtig sind ferner seine Ansichten über den Opferkultus. De vita Mosis (M. II, 151) heißt es: so jemand fromm und gerecht ist, bleibt das Opfer wirksam, wenn auch das Opferfleisch verbrannt ist, ja sogar, wenn überhaupt kein Opfer dargebracht worden ist, (vergl. auch de victimis, M. II, 253). Was dann die Speisegesetze anbetrifft, so betont Philo in der Schrift de concupiscentia ihren

Wert in gesundheitlicher und sittlicher Beziehung (vergl. M. II, 352 f.). Und wie Philo bei Besprechung der einzelnen Feste das partikularistische Moment vollkommen zurücktreten läßt, so spricht er über den Sabbath als eine rein soziale Institution. Er wertet den Sabbath in sozial-ethischer Beziehung. Er sagt: der Sabbath ist eine göttliche, aber nicht theokratische Einrichtung (vergl. de septenario, M. II, 289); er ist der Tag, an welchem der Mensch sich auf sich selbst besinnen und wahre Philosophie treiben soll (vergl. de vita Mosis, M. II, 168, de decalogo, M. II, 197). Der Sabbath dient dazu, die Klassenunterschiede unter den Menschen auszugleichen. Weiter lassen Philos Ausführungen über den Kultus hier und dort die Entfernung von dem nationalen Standpunkt erkennen. So lesen wir de Cherubim (M. I, 157): das Haus, welches Gottes würdig ist, ist die edle Seele. Wenn wir die Seele als Wohnung Gottes auf Erden bezeichnen, so sprechen wir dem Gesetz gemäß. Das Ziel jedes Menschen ist dem Philo eben ein rein ethisches. *Ἐξομοίωσις πρὸς τὸν θεόν* oder *ἕπεσθαι θεῷ* oder *φιλανθρωπία* — so lautet die Losung. Der wahre Gottesdienst besteht nicht im Opfern, sondern in der Frömmigkeit und humanen Gesinnung. In der Schrift de humanitate bezeichnet er als das Ziel, das Moses bei der Gesetzgebung anstrebte, Eintracht, Freundschaft, Gleichheit der Sitten allenthalben (vergl. M. II, 395). Von hier aus betrachtet, empfängt der wichtige Gedanke Philos sein richtiges Licht, daß die Juden Priester und Propheten seien für die gesamte Menschheit, daß dem Judentum die geistige Führung aller Völker zufalle. Israels Beruf sei Weltpriestertum; Israel sei Lehrer und Wegweiser für alle Völker; die Juden haben für die gesamte Menschheit zu beten und zu opfern (vergl. besonders de vita Mosis, M. II, 105, de Abrahamo, M. II, 15, de monarchia, M. II, 227). Weiter spricht sich Philo für die völlige Gleichberechtigung der Proselyten mit den Juden aus. Jene, sagt er de nobilitate (M. II, 438 f.), sind zu tadeln, welche edle Abstammung als das höchste Gut und als Ursache eines großen Glückes preisen. In der Errungenschaft der Tugend besteht der wahre Adel. Charakteristisch ist auch seine Ausführung über das göttliche Strafgericht, welches bei Abfall die Juden treffen wird: dann wird der Proselyt in hellem Glanz strahlen, dagegen soll der Sohn des auserkorenen Volkes in die tiefste Unterwelt hinabgeschleudert werden (vergl. de exsecrationibus, M. II, 433). Im übrigen sagt Philo den Heiden, daß das Gut, welches die jüdische Religion bietet, leicht erlangt werden kann. Die Bedingung sei Abkehr von dem Götzendienst, Anbetung des einen Gottes, Besserung in der Lebensführung (vergl. besonders de vita Mosis, M. II, 86, de monarchia, M. II, 219 f., de humanitate, M. II, 405). Über die Zukunftshoffnung endlich finden sich in den Schriften Philos nicht viel Äußerungen. Im allgemeinen

tritt sie sehr zurück. Die nationale Hoffnung hat Philo nicht aufgegeben, indes sucht er sie zu vergeistigen, durch Betonung des ethischen Moments auf die ganze Menschheit zu beziehen. Mit der nationalen Hoffnung verknüpft er universal-kosmologische Gedanken. So schildert er am Schluß seines Buches quod Deus sit immutabilis das Gericht als ein sukzessiv sich vollziehendes (M. I, 298 f.). Weissagungsstellen des Alten Testaments, wie Gen. 12_2, 18_{18}, 22_{16} f. u. a. deutet Philo mystisch-allegorisch von inneren Seelenzuständen. In den Schriften de praemiis et poenis und de exsecrationibus schildert Philo in Anlehnung an die alttestamentliche Weissagung die zukünftige Heilszeit. Diese kann er sich zwar ohne Tempel, Opferkult und Gesetz nicht denken, aber er spricht von dem Frieden, der dann herrschen wird. Menschen mit Menschen verkehren in Frieden; die gesamte Menschheit wird zu einem Tempel Gottes werden. Er sagt: in der Welt der Vollendung geht die Bezähmung der Leidenschaften der Zähmung der Tiere voraus. Wie die physischen Übel verschwinden werden, so auch die Folgen derselben, die Untugenden. Die Worte des Bibeltextes werden spiritualisiert. So deutet er die Verheißung: und ich will unter euch wandeln und will euer Gott sein (Lev. 26_{12}) dahin um, daß Gott in der Seele des Weisen wohnen will. Schon im Diesseits beginnt die Gottesgemeinschaft, und sofort nach dem Tode tritt die Vergeltung ein. Die Unsterblichkeitshoffnung steht im Vordergrund. Philo erwähnt wohl de praemiis et poenis im Anschluß an Num. 24_7 den Messias und sieht in ihm einen heiligen Mann, einen kriegführenden König, welcher allen Mangel in Israel beseitigen und unter göttlichem Schutz das Reich herbeiführen wird. Indes, dieser Gedanke tritt doch sehr zurück. Die jüdische Messiasidee ist bei Philo durch die Logosidee verdrängt. Der Logos vermittelt zwischen Gott und der Menschheit. Er ist die Quelle der göttlichen Gesetze. Schon in der Gegenwart vermag der Mensch, wenn er seiner höheren Natur folgt, wenn er mit dem Naturgesetz übereinstimmt, in Gemeinschaft mit Gott zu leben. Äußerst charakteristisch ist, daß Philo in seiner Schrift de somniis bei der Erzählung des Traumes Jakobs die Verheißung, daß seine Nachkommenschaft die Erde besitzen werde, dahin umdeutet, daß die Tugend *(ἡ παμφορωτάτη ἀρετή)* sich einst über die ganze Welt verbreiten wird. Die Anhänger der Weisheit sind die Erben der Welt (vergl. M. I, 647 f.).

Mit der Gedankenwelt Philos berührt sich in vielen Punkten das vierte Buch der Makkabäer. Diese religiöse Lehrschrift „von der Herrschaft der Vernunft" *(περὶ αὐτοκράτορος λογισμοῦ)*, welche mit Recht eine jüdisch-philosophische Predigt genannt worden ist, entstand wahrscheinlich in Kleinasien, vielleicht erst in der Zeit des Josephus.[1]) Der

[1]) Vergl. J. Freudenthal, Die Flavius Josephus beigelegte Schrift „über

Verfasser ist ein frommer Jude, der sich Gedanken der griechischen Philosophie, vor allem des Stoizismus, angeeignet hat und durch Nachweis der Vernünftigkeit des mosaischen Gesetzes, selbst seiner Ritualbestimmungen, den vermeintlichen Widerstreit zwischen Judentum und Philosophie beseitigen will. Er stellt sich die Frage, ob die Vernunft Herrscherin über die Leidenschaften sei, und zeigt, daß allein die alttestamentliche Frömmigkeit die Macht darbiete, die menschlichen Triebe zu beherrschen. Dabei verrät der Verfasser einen partikularistischen Standpunkt. Er hält an dem Buchstaben des Alten Testaments fest und betont die Bedeutung der Abstammung von Abraham: sie sei die Grundlage für eine wahrhaft religiös-sittliche Gesinnung. An den makkabäischen Märtyrern preist er das strenge Festhalten des Zeremonialgesetzes. Gleichwohl zeigen die Darlegungen des Verfassers viele universalistische Züge. Man kann sagen: ein gewisser philosophischer Humanismus tritt uns in seiner Schrift entgegen. Wie bei Philo Gehorsam gegen das Naturgesetz zugleich Gehorsam gegen die mosaischen Gebote ist, so ist das auch hier der Fall. Die Meinung ist die: die Liebe des Weltschöpfers hat das mosaische Gesetz gegeben. Gott hat erlaubt, was unserer Natur entspricht, und verboten, was ihr schädlich ist. Die Moral im einzelnen, wie sie der Verfasser darlegt, trägt durchaus einen allgemein menschlichen Charakter. Partikularistische Begrenzung fehlt dabei. Beachtenswert ist die Anschauung von dem ewigen Leben der Seele im Himmel, von dem seligen Fortleben der Märtyrer in der unmittelbaren Nähe Gottes. Wir lesen, daß die, welche geduldig das Leiden ertragen, bei Gott sein werden, daß sie, nachdem sie reine und unsterbliche Seelen empfangen haben, dem Chor der Väter zugesellt werden (vergl. 9_8, 13_{17}). Der Verfasser spricht von einer Frömmigkeit, welche in das ewige Leben rettet und im Himmel eine feste Stätte hat (vergl. 15_3, 17_5).

Neben das vierte Makkabäerbuch stellen wir die Literatur der Sibyllinischen Orakel. Und zwar kommen für uns aus dieser Weissagungssammlung Buch IV; I, 1—319; II, 6—33; 154—348 und V in Betracht, sicher geschrieben im Lauf des ersten Jahrhunderts.[1]) Wahrscheinlich ist Kleinasien und Ägypten der Entstehungsort. Die

die Herrschaft der Vernunft', (IV. Makkabäerbuch), eine Predigt aus dem ersten nachchristlichen Jahrhundert, untersucht, 1869.

[1]) Vergl. auch den in das erste vorchristliche Jahrhundert gehörenden Abschnitt der sibyllinischen Literatur: Gott hat allen gemeinsam die Erde geschaffen, „und allen (?) schuf er auch den besten Sinn in der Brust" III, 261, 262 nach Blaß bei E. Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments, II, 190. Erwartet wird eine schließliche Bekehrung der Heiden zum Glauben an einen Gott (vergl. III, 619 f., 715 f., 766 f.).

Schriften wollen sämtlich für das Judentum Propaganda machen; sie haben zum Inhalt den Kampf der Weltreiche mit dem messianischen Reich, das Weltende, das Weltgericht und die Herrlichkeit der Endzukunft. Während einerseits das Judentum gepriesen wird, während den Juden als dem gerechten Volk die Seligkeit in Aussicht gestellt wird, wird anderseits äußerst scharf gegen die heidnische Gottlosigkeit polemisiert. Dabei muß man zur richtigen Beurteilung des Verhältnisses von Partikularismus und Universalismus in dieser Literatur beachten, daß die Verfasser mit ihren Schriften sich größtenteils an Heiden wenden, und daß sie offenbar aus apologetischer Klugheit in vielen Punkten ihren nationalen Standpunkt verleugnen. So hat die Hoffnung im Grunde nur die Erwartung des Unterganges des römischen Weltreiches sowie der allgemeinen Vergeltung zum Inhalt. Charakteristisch ist ein Vergleich zwischen dem vierten und fünften Buch. Der Verfasser des vierten Buches erwähnt nirgends das Gesetz. Von einer Wiederherstellung des Tempels wird nirgends gesprochen. Die Messiashoffnung fehlt. Der Verfasser polemisiert scharf gegen den äußerlichen Kultus und hebt die Sittlichkeit als Merkmal der Frommen hervor. IV, 24 f. lesen wir die Worte: Glückselig werden jene Menschen auf Erden sein, die den großen Gott lieben werden, ihn preisend, bevor sie trinken und essen, frommem Sinn vertrauend, die da sich abwenden werden von dem Anblick aller Tempel und Altäre, eitler Gründungen aus tauben Steinen, . . . sie werden sehen auf die große Herrlichkeit des einen Gottes. Anderseits glaubt der Verfasser an eine allgemeine Auferstehung, an ein Weltgericht, an eine neue Erde, welche in Zukunft der Schauplatz des Heils sein wird; durch einen Brand werde Gott die bösen Menschen vernichten, weil sie die Schar der Frommen verderben (vergl. IV, 125 f., 181 f.). Dagegen ist der Verfasser des fünften Buches wesentlich national gesonnen; das Gesetz wird betont. Auf Tempel und Opfer wird Wert gelegt (vergl. V, 268, 422 f.). Der Schauplatz des zukünftigen Heils ist das heilige Land. Der Verfasser ist begeistert für Jerusalem, für die Stadt der Seligen, begeistert vor allem für den Tempel. Erhofft wird der Untergang der Heiden, durch welche der Tempel zugrunde ging, die Austreibung aller Gottlosen aus dem gottgeweihten Lande; erhofft wird der Wiederaufbau Jerusalems, welches die Stadt Gottes bleibt. Die Stadt, so heißt es, nach welcher Gott Verlangen trägt, macht der Messias glänzender, als die Sterne und die Sonne und der Mond sind (vergl. V, 107, 154, 202, 226, 249, 260 f., 328 f., 400 f., 68 f.). In der Hauptsache gilt eben das Heil nur den Juden. Sie sind die Seligen, die „Himmelgeborenen", ein göttliches Geschlecht. Freilich finden sich daneben nun auch hier universale Züge. So schwebt dem Verfasser V, 414 f. der Messias nicht als ein politischer, sondern als

ein geistiger vor. Er beschreibt ihn als einen seligen Mann, der vom Himmelsgewölbe herabkommt mit dem Szepter in den Händen, welches ihm Gott verliehen hat. Der Messias wird dann alles in seine Gewalt bringen. Den Guten spendet er Reichtum; die Bösen vernichtet er. Und das Endziel ist, daß alle Gerechten die Herrlichkeit des ewigen Gottes schauen. Aufgang und Untergang preisen den Ruhm Gottes (vergl. V, 428—432). Endlich verdient besondere Beachtung, daß der Verfasser des fünften Buches ebensowenig wie der des vierten die Beschneidung erwähnt.

Wir kommen zu den Schriften des Flavius Josephus, des letzten bedeutenden hellenistischen Schriftstellers, welchen das Judentum hervorgebracht hat. Die schriftstellerische Tätigkeit des Josephus galt in erster Linie der Verteidigung seines Volkes. Er schrieb für Griechen und Römer, um sie seinem Volk günstig zu stimmen. Er wollte nicht nur das Judentum verteidigen, sondern auch für dasselbe Propaganda machen. In den letzten Jahren Vespasians verfaßte er das Buch De bello Judaico und vollendete im Winter des Jahres 93/94 die Antiquitates Judaicae. Beide Werke schrieb er in der Absicht, falsche Vorstellungen über die Juden zu widerlegen, insbesondere die Schuld an der Ursache des jüdischen Krieges von seinem Volk abzuwälzen. Eine lediglich apologetische Schrift ist die, welche unter dem Titel Contra Apionem bekannt ist. In all diesen Büchern tritt uns die Art des religiösen Denkens des Josephus entgegen. Systematiker war er nicht. Wenn nicht selten in seinen Ausführungen unvermittelt Gegensätze, heterogene Elemente neben einander stehen, so hängt das in erster Linie damit zusammen, daß er um des äußeren Eindrucks willen nach rednerischem Effekt strebt, daß er häufig ein starkes Pathos anwendet. Auch war Josephus eine in sich schwankende Natur, ein Mann, der zeitlebens nicht zu festen Grundsätzen gelangt ist. Vergleicht man die Anschauungen des Josephus mit denen Philos, so wird man sagen müssen: er ist weniger als dieser von griechischem Geist beeinflußt.[1]) Josephus ist

[1]) Mit einem gewissen Recht könnte man Josephus nicht als einen Hellenisten, sondern als einen Palästinenser betrachten. Sein Religionsbegriff ist wesentlich von dem Philos verschieden und nähert sich dem der Pharisäer. Aber folgende Momente dürften ausschlaggebend sein: 1. trotz seines hohen Nationalgefühls (vergl. besond. Ant. XII, 2_{13}, 9_1; c. Apion. I, 12) ist er von dem Hellenismus stark beeinflußt; er überträgt die Verhältnisse der gebildeten griechischen Welt ohne weiteres auf seine Heimat; 2. er macht die jüdische Religion zur Philosophie, er spricht über Gott und die Seele ähnlich wie Philo; 3. er bespricht die bei den Griechen verhandelten Probleme und hat eine gewisse Vorliebe für diese; 4. er benutzt die alexandrinische Übersetzung und billigt die allegorische Schriftauslegung (vergl. so Ant. I, 1_4 I, 10_2.

gläubiger Jude, der trotz Feindschaft vieler seiner Volksgenossen großes Interesse für sein Volk hat, der dessen geistige Bedeutung, dessen geistige Überlegenheit vor andern Völkern behauptet. Die Erinnerung an seine Abstammung aus dem vornehmen Haus der Hasmonäer verließ ihn nicht; sie war für seine Lebensauffassung bestimmend. Daneben wirkte auf ihn die griechische Bildung ein. Die Bewunderung für die griechische Kulturwelt in dem römischen Weltreich ließ ihn Kompromisse schließen zwischen Judentum und Hellenismus. Nur gab er dadurch nicht seinen partikularistischen Standpunkt auf. Wenn auch bei ihm nicht so wie bei Philo die nationale Begeisterung infolge der geschichtlichen Verhältnisse hervortritt, so betont er doch oft in seinen Schriften: Gott hat die Juden besonders lieb. Die Juden selbst haben Gott gezwungen, sie dem Verderben zu überlassen (vergl. Ant. IV, 6_4). Das jüdische Volk ist der Liebling Gottes. Gott ist sein Bundesgenosse, der einzig rechtmäßige König. Josephus hält ferner an dem Buchstaben des Alten Testaments fest. Von der Glaubwürdigkeit der darin erzählten Tatsachen ist er überzeugt. Die Inspiration verbürgt das ihm. Insbesondere schätzt er das Gesetz und feiert Moses wie einen Gott: an Geistesgröße übertreffe er alle Sterblichen; der erste Feldherr und Prophet sei in seiner Person der Welt erschienen; noch in der Gegenwart wirke er mit einem geheimen Zauber (vergl. Ant. III, 15_2, $_3$, IV, 8_4; c. Apion. II, 39). Wenn anderseits bei Josephus die nationale Hoffnung vollkommen zurücktritt, so finden sich dafür besonders in den Antiquitates hier und dort verschiedene Andeutungen. Im übrigen ist für Josephus die jüdische Religion Weltreligion, *κοσμικὴ θρησκεία* (vergl. bell. Jud. IV, 5_2). Hinsichtlich der göttlichen Offenbarung erklärt er nirgends direkt, daß Gott sich das Volk Israel vor andern Völkern auserwählt habe, um sich in demselben und durch dasselbe der Welt offenbaren zu können. Charakteristisch ist die Stelle Ant. XII, 2_2. Hier sagt Aristäus, welcher die Meinung des Josephus wiedergibt, zu Ptolemäus: diesen Gott, den Schöpfer des Weltalls, verehren auch wir; wir nennen ihn den Lebendigen, weil er allen das Leben verleiht; wir sind alle Geschöpfe eines Gottes, der an wohltätigen Menschen seine Freude hat. Charakteristisch ist ferner die Stelle bell. Jud. V, 11_2, wo Josephus die in Jerusalem Eingeschlossenen dem Titus antworten läßt: Gott hat einen noch besseren Tempel als den unserer Vaterstadt, nämlich die Welt. Dabei ist dem Josephus die jüdische Religion in erster Linie Gesetz. Durch dieses offenbart sich

III, 7_7). Vergl. besond. A. Lewinsky, Beiträge zur Kenntnis der religions-philosophischen Anschauungen des Josephus, 1887, A. Rosenzweig, Der politische und religiöse Charakter des Flavius Josephus 1889, A. Schloesing, Le judaisme de Flavius Josèphe, 1901.

Gott. Der Kern des Gesetzes ist das Recht, das überall in der Welt verbreitet werden soll. In dem Vorwort seiner Antiquitates sagt er: Moses habe von Beginn an mit seiner Gesetzgebung die Erziehung und das Heil des ganzen Menschengeschlechts im Auge gehabt; daher sei es auch zu erklären, daß Moses sein Buch mit der Darstellung der Schöpfungsgeschichte beginne. Das Gesetz Israels ist eben die Lehre der Menschheit, die Weltreligion schlechthin. Ein Beweis dafür ist allein schon die moralische Kraft des Gesetzes. Stärker als alle Sinnenreize, so lesen wir c. Apion. II, 22, hat sich das Gesetz als unzerstörbar festgesetzt. Wie Gott durch die ganze Welt sich ergießt, so schreitet das Gesetz durch die Menschheit (vergl. auch c. Apion. II, 39, 41; bell. jud. IV, 5_2, VII, 3_3). Insbesondere liebt es Josephus, den erzieherischen Wert des Gesetzes zu betonen. Das Gesetz erzieht zum Wohlwollen (Ant. XVI, 6_8); es erzieht zur Menschenliebe und zur wahren Frömmigkeit, zur Humanität und zur Sittlichkeit (c. Apion. II, 29, 39). Contra Apionem II, 15 f. faßt Josephus kurz den Zweck der Gesetzgebung durch Moses dahin zusammen: die Gesetze geben die trefflichste Anleitung zur Gottesfurcht, zur Gemeinschaft mit einander *(κοινωνία)*, zur allgemeinen Menschenliebe *(πρὸς τὴν καθόλου φιλανθρωπίαν)*, ferner zur Gerechtigkeit, zur Ausdauer im Ungemach, zur Todesverachtung. Moses machte die Frömmigkeit nicht zu einem Bestandteil der Tugend *(μέρος τῆς ἀρετῆς)*, sondern erkannte als Bestandteile der Frömmigkeit Tugenden wie *δικαιοσύνη, καρτερία, σωφροσύνη, τῶν πολιτῶν πρὸς ἀλλήλους ἐν ἅπασι συμφωνία.* Weiter findet sich bei Josephus eine freie Auffassung des Opfers. Josephus vertritt die Anschauung, daß Gott nicht an Opfern, sondern an guten und gerechten Menschen Wohlgefallen hat. Die Frommen brauchen nicht zu opfern. Gott verachtet nicht die, welche ihm nicht Opfer darbringen, sondern die, welche seinen Gesetzen ungehorsam sind. Von dem Gelübde des Jephtha und von dem Opfer seiner Tochter sagt er, daß damit weder eine gesetzliche noch gottwohlgefällige Tat verrichtet worden sei (vergl. Ant. V, 7_{10}, auch VI, 7_4). Weiter ist das beachtenswert: den Proselyten steht Josephus nicht unfreundlich gegenüber. C. Apion. II, 28 heißt es: wer auch immer zu uns kommt und unter demselben Gesetz wie wir leben will, der wird freundlich von uns aufgenommen, denn nicht bloß im Geschlecht, sondern auch in der Richtung des Lebens besteht eine Verwandtschaft. Nach c. Apion. II, 33 ist es Pflicht, nie auf die Götzen der Heiden zu schelten, nie sich in der Weise der Zeloten an ihren Opfern und Altären zu vergreifen (vergl. Ant. IV, 8_{10}). In seiner Vita 23 vertritt Josephus den Standpunkt, daß die Beschneidung für Heiden, welche dem jüdischen Volksverbande angehören wollen, nicht unbedingt erforderlich sei.

Ein besonderes Problem bietet die Frage, wie er über die messianische Zukunft gedacht hat. Man hat gesagt: für ihn scheint es überhaupt keinen messianischen Glauben gegeben zu haben, da er sich nie darüber deutlich ausspricht. Jedenfalls ist das klar: in den Schriften des Josephus spielt die messianische Hoffnung keine Rolle. Nur kurze Andeutungen finden sich hier und dort (vergl. Ant. I, 13_4, (Gen. 22_{16} f.), VII, 4_4 (2. Sam. 7_{12}f.), X, 2_2 (Jes. 38_1 f.), XV, 11_1f. (Hag. 2_1 f.), XVII, 2_4 (Jes. 56, $_3$f.). Nach der Ant. IV, 6_4f. von Josephus wiedergegebenen Weissagung Bileams soll die ganze Welt des Lobes der Juden voll werden; das jüdische Volk wird zu Glück und ewigem Ruhm gelangen (vergl. bell. jud. V, 1_8). Von den Propheten schätzt Josephus den Daniel besonders hoch. Der alte Orakelspruch, daß einer aus dem Judenland die Weltherrschaft erlangen werde, wird auf Vespasian gedeutet. Wichtig ist ihm indes der geistige Sieg des Judentums. Josephus hofft, daß das jüdische Gesetz allmählich die ganze Menschheit beherrschen wird. Sein Gedanke ist eben der prophetische: einst wird die Welt von der Erkenntnis Gottes voll sein, wie Wasser des Meeres Grund decket.[1])

4. Die apokalyptische Richtung.

An die prophetische Weissagung knüpften die Apokalyptiker an. Ihrem Schrifttum standen, wie wir bereits sahen, die offiziellen Kreise des Judentums fern. Die Apokalyptiker fanden Anklang bei den „Stillen des Landes", bei den Frommen, welche sehnsüchtig das Kommen des Heils, das Nahen der Gottesherrschaft, erwarteten. Nun läßt sich überall in ihren Schriften, in ihren Darlegungen über das Ende der Dinge eine Erweiterung des Gesichtskreises über Israel hinaus, eine Loslösung der messianischen Erwartung von den nationalen Schranken beobachten. Individuelle Güter werden erstrebt, nicht nur nationale. Außer über die Zukunft des Volkes wird über das Schicksal des einzelnen

[1]) Im Anschluß an Josephus sei hingewiesen auf den Verfasser des „Pseudophokylides", eines längeren Gedichtes ethischen Inhalts, über dessen Abfassungszeit sich nichts bestimmtes sagen läßt. Treffend hat einst Renan (vergl. Paulus, deutsche Ausgabe, S. 104) die Schrift als einen einfachen Katechismus des gesunden Sinnes und der Redlichkeit bezeichnet. Der Verfasser predigt eine allgemeine Moral, welche dem Kosmopolitismus der griechischen Philosophie nahe verwandt ist. Von einem nationalen Partikularismus ist nicht die Rede. Frömmigkeit und Tugend machen gottwohlgefällig. Obwohl der Verfasser von Konzessionen an das Heidentum sich fernhält, wird doch alles vermieden, was ihn irgendwie als Juden kenntlich macht. Es soll offenbar der sittliche Gehalt des Judentums der nichtjüdischen Welt empfohlen werden.

Individuums reflektiert. In der Regel wird die Gottesherrschaft, sofern sie Gegenstand der Hoffnung ist, bald geistig, bald sinnlich als ein Weltreich vorgestellt, in dem Gott das Regiment führt. Der Blick ist von der Erde zum Himmel gerichtet. Erhofft wird gleichsam ein transzendentaler Seligkeitszustand. Und da, wo von dem Messias die Rede ist, ist das Bild, welches von ihm entworfen wird, ein geistiges oder ein allgemein menschliches. Der Messias ist nicht ein Davidide, sondern ein Menschensohn. Seine Geschichte spielt nicht auf der Erde, sondern im Himmel. Trotzdem bleibt im letzten Grund die Zukunftshoffnung immer an Israel haften. Trotz allem Kosmopolitischen ist der Blick partikularistisch beschränkt. Der nationale Partikularismus, welcher den Juden kennzeichnet, ist nicht fallen gelassen. Wenn auch das Bild, welches von der Zukunft entworfen wird, transzendentale Züge zeigt, stets wird in erster Linie für Israel Glück und Heil ersehnt. Zum Besten Israels richtet Gott sein herrliches Reich auf. Und für den endgültigen Sieg Israels zeigen die Apokalyptiker eine leidenschaftliche Hoffnung.[1])

Wenn wir uns die einzelnen Apokalypsen ansehen, so kommt der Zeit nach, soweit darüber sich bestimmtes ausmachen läßt, zuerst das Buch der Geheimnisse Henochs in Betracht.[2]) Diese Apokalypse, wahrscheinlich in Ägypten zur Zeit Philos entstanden, berührt sich in verschiedenen Punkten mit dem großen, in äthiopischer Sprache erhaltenen Henochbuch. Die Absicht des Verfassers ist, den Frommen den Sieg der Sache Gottes vorauszusagen, ihnen Trost zu spenden, ein Bild von der Gestaltung der Zukunft, von dem Herrlichkeitsreich darzubieten. Und zwar ist der Gesichtskreis des Verfassers nicht eng begrenzt, sondern ein weiter. Die Betrachtung ist oft eine allgemein menschliche, hier und dort eine individualisierende. Häufig findet sich der Hinweis, daß Gott ein Gott der ganzen Welt ist (33_8 f., 36_1, 47_3, 48_6 f.). Die Betonung des Zeremonialgesetzes tritt vollkommen zurück; die Mahnung, von allem Heidnischen sich abzusondern, fehlt. Charakteristisch ist die Polemik des Verfassers gegen die Opfer: begehret der Herr Brot oder Lichter oder Schlachtopfer . . . oder irgend welche anderen Opfer? Das ist nichts. Gott begehrt vielmehr ein reines Herz (45_3). Vollkommen tritt der partikularistische Standpunkt zurück bei dem Bild, welches der

---

[1]) Vergl. P. Volz, Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba, 1903; W. Baldensperger, Die messianisch-apokalyptischen Hoffnungen des Judentums, 1903; M. Güdemann, Jüdische Apologetik, 1906. S. 211 bestreitet dieser mit Unrecht, daß in der jüdischen Apokalyptik ein transzendentes Messiasbild vorhanden war.

[2]) Vergl. R. H. Charles-W. R. Morfill, The Book of the Secrets of Enoch, 1896 sowie die deutsche Übersetzung von Bonwetsch, A. G. G., N. F. I, 3, 1896.

Verfasser von der Zukunft entwirft. Von einem Messias wird nicht gesprochen, sondern von Gott und seinen Engeln. Wenn Gott zum Gericht erscheint, der zweite Äon mit dem ewigen Leben anbricht, da nimmt die ganze Kreatur bebend daran teil. Ein Weltgericht findet statt. Nicht von Juden und Heiden spricht der Verfasser, sondern von guten und bösen Menschen, von Gerechten und Ungerechten. Die Gerechten werden ewig leben; ihnen ist der selige Ort zum ewigen Erbteil bereitet. Die zukünftige Welt ist nichts anderes als der große Äon der Gerechten, der endlose Äon, wo die Seligen im Licht sind, und die Gerechten leuchten siebenfach mehr als die Sonne (vergl. 65_8, 55_5, 50_2, 66_6, 9_1).

Vielleicht um dieselbe Zeit wie das Buch der Geheimnisse Henochs entstand, wohl in Palästina, die Assumptio Mosis, eine Weissagung des Moses über die Schicksale Israels von seiner Zeit bis zu dem Ende der Welt. Der Verfasser will Bußfertigkeit predigen und belehrt daher über die Zukunft. Um die Wirkung seiner Worte zu erhöhen, legt er dieselben als Weissagung dem Moses in den Mund. In seiner Darlegung lassen sich universalistische Züge nicht entdecken. Man empfindet, daß der Verfasser von einem starken Nationalbewußtsein durchdrungen ist. Das hängt mit der Situation zusammen, in welcher er schreibt. Er wendet sich gegen das fremdländische Regiment und kämpft gegen die libertinistischen Strömungen in Palästina. Wohl ha der Verfasser bei seiner Darlegung einen Blick für den sittlichen Gehalt des Gesetzes (vergl. 7), wohl hofft er auf ein Reich, das himmlisch ist, nicht auf ein Reich mit politischer Macht (vergl. 10), wohl beseelt ihn eine tiefe Frömmigkeit: alles kommt von Gott; auch die Unterdrückung durch die Feinde ist eine gottgewollte (vergl. 12_4), aber ein schroffer Partikularismus gibt ihm die Richtlinien für seine Gedanken. Er betont: den Erdkreis hat der Allmächtige nur seines Volkes wegen geschaffen (1_{12}). Wir wollen drei Tage lang fasten . . . und lieber sterben, als die Gebote des Herrn der Herren, des Gottes unserer Väter, übertreten (9_6 f.). Israel ist die Heilsgemeinde, in welcher Gott herrscht (10). Das zu erwartende Gericht aber ist ein Gericht über die heidnischen Völker.

Zwei Schriften, welche zur Erkenntnis der religiösen Stimmung in apokalyptischen Kreisen wichtig sind, sind die Apokalypse des Baruch und das vierte Esrabuch. Die Baruchapokalypse ist bald nach der Zerstörung Jerusalems wahrscheinlich in Palästina abgefaßt worden.[1]) Sie hat zum Inhalt Enthüllungen über die Geschicke Israels und seiner

---

[1]) Wir folgen der syrischen Baruchapokalypse, die in syrischer Übersetzung erhalten ist und nach eigener Aussage aus dem Griechischen entstand. Wahrscheinlich geht diese wieder auf ein hebräisches Original zurück.

Gegner. Der Verfasser weist siegesgewiß darauf hin: nach mannigfachen Prüfungen, welche Israel zu erleiden hat, nach dem Gericht über die Völker wird die Erlösung eintreten. Er klagt darüber, daß Tempel- und Opferkult nicht mehr bestehen, und ruft seinen Zeitgenossen zu: wenn ihr geduldig ausharrt in der Verehrung Gottes und sein Gesetz nicht vergeßt, so wandeln sich für euch die Zeiten zum Heil (Bar. 44_7). Es ist beachtenswert, wie oft hervorgehoben wird, daß der, welcher das Gesetz beobachtet, Leben erwirbt. Und zwar ist dabei augenscheinlich an den sittlichen Teil des Gesetzes gedacht, an das Gesetz, welches jeden Menschen angeht. Von gesetzlichem Formalismus fehlt in der Baruchapokalypse jede Spur; vielmehr wird von Tugenden gesprochen, welche die Beobachtung des Gesetzes zur Folge haben. Wir lesen: wenn ihr euere Herzen vorbereitet, indem ihr die Früchte des Gesetzes in sie hineinsät, so beschirmt es euch (32_1, vergl. 46_5). In enger Verbindung mit dem Gesetz steht die Hoffnung. Bei dem Zukunftsbild, welches der Verfasser entwirft, ist es charakteristisch, wie unmittelbar neben partikularistischen Zügen universalistische sich finden, wie die nationale Betrachtung mit der individualistischen und transzendenten wechselt. So ist davon die Rede: die Herrschaft des Messias naht; die feindliche Weltmacht wird vernichtet werden; die Juden freuen sich dann in dem ewigen Messiasreich. Der Messias wird als ein geistbegabter, gerechter, gewaltiger Herrscher der Endzeit aufgefaßt. Auf den nationalen Messias und sein Reich konzentriert sich die Hoffnung (vergl. 29_2, 40_1 f., 71_1). Daneben aber besteht der Glaube an einen neuen Äon. Wir hören von dem Untergang der gegenwärtigen Welt, von dem Kommen einer neuen Weltperiode. Dadurch bekommt zugleich der Messiasgedanke eine andere Färbung. Es ist nicht nur die Rede von dem Segen, der zur Zeit des Messias die Bewohnerschaft Palästinas treffen wird, sondern auch von der ewigen Seligkeit, welche den Gerechten bereit gehalten ist, von der Herrlichkeit, größer als bei den Engeln, von einem überweltlichen Leben, dessen sich sterbend die Gerechten erfreuen. Die Seligen sind die wahrhaft Lebenden (vergl. 4_6, 44_{12}, 49_3, $51_{11, 12}$, 57_2 u. ö.). Weiter kommt in der Baruchapokalypse ein schroffer Haß gegen die Heiden zum Ausdruck. Die Reinheit des Landes Palästina wird betont; die Entfernung alles Heidnischen aus demselben wird erhofft. Wir lesen: es wird ein gewaltiger Sturz all der vielen Völker stattfinden (68_7). Aber anderseits ist auch wieder von einer Bekehrung der heidnischen Welt zu dem Gott Israels die Rede. Der Glaube besteht, daß alle Völker, welche an den Freveltaten der Heiden gegen Israel nicht Anteil nehmen, in das messianische Zukunftsreich aufgenommen werden. So heißt es unter Bezugnahme auf Jes. 2_2 f. und Mal. 1_{11}: zu jener Zeit wird auch bald nachher Zion wieder erbaut werden ... und die Völker

werden kommen, um es zu preisen (vergl. 68_5 f.). So denkt offenbar der Apokalyptiker an Proselytenkreise, wenn er von solchen redet, die nach einem Stand der Unkenntnis das Leben erkannten und sich dem heiligen Volk verbanden, was ihnen Gott einst hoch anrechnen wird (42_5, vergl. 72_4 f.). So wird endlich im Blick auf die Zukunft verheißen: Sorge und Trübsal und Seufzer werden unter den Menschen vergehen, und Freude wird auf der ganzen Erde einherwandeln (73_2).

Enge Berührungen mit der Baruchapokalypse zeigt das vierte Esrabuch. Das große Rätsel, das den Juden durch die Zerstörung Jerusalems gegeben war, beschäftigt den Verfasser. Er fragt sich, wie konnte Gott die Vernichtung Jerusalems und des Tempels zulassen? Wie ist die rätselhafte Geschichte des Volkes Israel zu beurteilen? Er sieht den Grund des Unglücks, welches das von Gott erwählte Volk betroffen hat, in der Sünde. Aber eine völlige Lösung des Rätsels vermag er nicht zu geben. Ihm bleibt nur die Hoffnung, daß trotz des Unglücks Gott sein Volk nicht verlassen wird. Darum bietet er seinen Zeitgenossen Offenbarungen über die Zukunft Israels. Das Buch ist sicher im Orient vielleicht um das Jahr 80 entstanden. Die Grundgedanken, welche die Ausführungen des Buches beherrschen, sind göttliche Gerechtigkeit, Gericht, messianisches Reich, neuer Äon. Und zwar liegt durchgehend ein echt jüdischer Partikularismus vor. Die Anschauung ist die: Israel ist das Gold, die Heidenwelt dagegen ist das tönerne Geschirr. Die Heiden sind in Gottes Augen ein Nichts. Israel allein soll die zukünftige Herrlichkeit ererben. Israel ist das Volk des Gesetzes; die Heiden sind dessen Verächter und gehen des Heils verlustig. Alle Völker außer Israel werden summarisch verurteilt: sie gelten als von dem zukünftigen Heil ausgeschlossen (3_{30} f., 12_{34}). So kann es nicht wundernehmen, daß auch die Schilderung der messianischen Endzeit einen partikularistischen Charakter trägt. Palästina gilt dem Verfasser als der Mittelpunkt der kommenden Gottesherrschaft, Zion als die Heilsstätte. Es ist davon die Rede, daß in den Zeiten der letzten Not, wenn die Erde ihre Bewohner verschlingt, das heilige Land seine Insassen schirmen wird. Der Messias erlöst die, welche sich in das Gebiet Gottes geflüchtet haben (vergl. 7_{28} f. 12_{31} f. u. a.). Gleichwohl fehlen auch hier universalistische Züge nicht. Man hat mit Recht darauf aufmerksam gemacht: der Verfasser unterscheidet bestimmt zwischen nationaler und individueller Eschatologie; das habe seinen Grund sowohl in den geschichtlichen Erlebnissen als auch in der religiösen Erkenntnis des Verfassers. Sein Blick ist nicht nur auf Israel gerichtet, sondern auch auf die Welt. So wird 4. Esr. 13_{13} mit Bezugnahme auf Jes. 66_{20} gesagt: Juden werden einst nach Zion wallfahren und Brüder aus allen Heiden als Opfergaben darbringen. So heißt es

4. Esr. 6_{59}, daß der den Juden zukommende Besitz die ganze Welt ist, die ihretwegen geschaffen wurde. Und deutlicher als in der Baruchapokalypse wird das messianische Reich, die irdische Zeit des Glücks, von der definitiven Vollendung des Heils in dem neuen Äon unterschieden. Das kommende messianische Reich ist nur ein Zwischenreich; es bildet nicht den Abschluß der Weltentwicklung. Ein neuer Äon steht bevor. Dem irdischen Jerusalem steht das himmlische gegenüber. Dieses himmlische Jerusalem wird erscheinen. Das ist das eigentlich Definitive. Esra redet von den Zeiten, in denen Gott die Schöpfung erneuern wird (5_{45}, vergl. $7_{13, 50}$). Aber auch das Messiasbild ist nicht partikularistisch beschränkt. Wir hören: der Messias ist der Welterlöser. Tage werden kommen, da der Höchste durch ihn die Erdbewohner erlösen wird (13_{26}). Der Messias wird die Schöpfung erlösen und eine neue Weltordnung schaffen. Dabei wird der Messias vorgestellt als ein mit übernatürlichen Kräften ausgestattetes, präexistentes Wesen. Der Messias ist nicht der Davidide, sondern ein himmlisches Geisteswesen (vergl. besonders $13_{1-13, 25}$ f.). Seine Feinde sind himmlische Mächte, die Dämonen. Den größten Nachdruck legt Esra aber auf das Gericht, und zwar auf das Weltgericht. Erhofft wird nicht nur eine Erlösung für die Juden, ein Gericht über die Feinde, sondern auch eine allgemeine Vergeltung für die Menschen nach der allgemeinen Totenauferstehung. Der Gerichtsgedanke trägt im vierten Esrabuch ein stark universalistisches Gepräge. An Stellen wie 4. Esr. 5_{42}, 6_1 f., 7_{37} f. wird darauf hingewiesen, daß Gott, der Höchste, der allmächtige Schöpfer, die Völker einst richtet. 4. Esr. 14_{35} lesen wir: es gibt ein Gericht nach dem Tode, wann wir zu neuem Leben gelangen; da wird der Name der Gerechten kund, der Frevler Taten werden offenbar (vergl. 12_{34}, 9_{31}). Die Betrachtung ist also eine rein individualistische. Es herrscht Interesse für das Geschick des einzelnen. Wie alle in Adam ihren gemeinsamen Ursprung haben, so werden sie alle von Gott gerichtet werden und Leben oder Tod empfangen. Der Maßstab für das richtige Verhalten, die Norm, nach welcher die Menschen wandeln sollen, damit sie das Leben gewinnen, ist das Gesetz. Eine bestimmte Definition des Gesetzes läßt sich auch hier nicht geben. Für den Verfasser ist *νόμος* einmal zusammenfassender Ausdruck für die Religion Israels überhaupt. Es ist dabei nicht nur an das geschriebene Gesetz gedacht, sondern auch an die Volkssitte, an die gesamte Lebenshaltung (vergl. 4_{23}). 14_{21} sodann ist unter *νόμος* die ganze Sammlung der alttestamentlichen Schriften zu verstehen. Daneben bedeutet *νόμος* aber auch die sittlichen Gebote, welche den Heiden bekannt sind (vergl. 3_{33} f., 8_{29}). Und so sehr Esra die Beobachtung des Gesetzes betont, auf die Notwendigkeit der Gesetzestreue für Erlangung des Heils aufmerksam macht,

so tritt doch die äußerliche Gesetzes- und Werkgerechtigkeit vollkommen zurück, indem der sittlichen Tugend eine große Bedeutung zugeschrieben wird. Dabei ist endlich auch das nicht zu übersehen: Esra ist teilweise von der Unzulänglichkeit der menschlichen Werke, von der Unfähigkeit der Erfüllung des göttlichen Gesetzes überzeugt. Er weiß die Gnade Gottes zu schätzen und den Glauben an sie, die Demut, die innere Gesinnung zu würdigen (vergl. 3_{20} f., 8_{48} f., 9_{7}, 13_{23}). Nicht die Zugehörigkeit zum jüdischen Volk ist das Entscheidende, sondern die Frömmigkeit des einzelnen.[1])

5. Die Bedeutung des Partikularismus.

Damit haben wir die Hauptquellen betrachtet, aus denen zu ersehen ist, wie in der religiösen Gedankenwelt der Juden neben dem Partikularismus der Universalismus zum Ausdruck kommt. Im Judentum des ersten Jahrhunderts vollzog sich eine Verschmelzung der altväterlichen Religion mit der allgemeinen Weltbildung. Der jüdische Geist erwies sich als bildungsfähig und vermählte sich mit dem Orientalismus und Hellenismus. Dadurch vor allem wurden die universalistischen Elemente, welche im Judentum durch das Alte Testament vorhanden waren, von neuem entfaltet. Die Religion wurde von den nationalen Schranken entbunden. Am stärksten tritt dies, wie wir sahen, in der hellenistischen Literatur hervor. Hier besonders herrscht gleichsam eine Modernisierung des jüdischen Geistes. Die Schranken des Partikularismus werden durchbrochen. Durchaus kosmopolitische Ansichten werden vorgetragen. Die Verquickung der Religion mit der Nationalität ist zurückgedrängt. So ist der Gottesbegriff universalistisch. Gott ist Herr der ganzen Welt. Durch Israel übt Gott seine Herrschaft über die Welt aus. Gottes Fürsorge erstreckt sich nicht nur auf Israel; Gott erbarmt sich eines jeden, der seinen Normen entspricht. Seine Liebe gilt denen, die das Gesetz halten. Weiter wird über den einzelnen Menschen reflektiert; Lebensregeln werden aufgestellt, welche für alle Menschen Geltung haben. Der sittliche Kern des Gesetzes, die persönliche Beziehung des einzelnen zu Gott wird betont. Das spezifisch Jüdische tritt hinter dem allgemein Menschlichen zurück. Das Jüdische hat vielfach bei den sittlichen Anschauungen keine Bedeutung. Endlich ist die Zukunftserwartung eine universale, eine transzendente. Es finden sich viele kosmologisch-eschato-

[1]) Wie der Verfasser des 4. Esra, so beschäftigt sich der Verfasser der Apokalypse Abrahams (vergl. G. N. Bonwetsch, Studien zur Geschichte der Theologie und Kirche, I, 1897) mit dem Problem des Ursprungs des Bösen und hat neben seiner partikularistischen Position universalistische Gedanken. Neben dem Gegensatz zwischen Abrahams Samen und den Heiden ist von zwei Äonen die Rede.

logische Spekulationen über das Geschick der Welt. Die Betrachtung ist nicht zeitlich begrenzt. Der Blick ist auf himmlische Ideale, jenseitige Güter gerichtet. Dabei gilt es als die Bestimmung Israels, als seine ihm von Gott gesetzte Aufgabe, allen Völkern auf der Erde die wahre Religion zu bringen.

Aber trotzdem finden wir nirgends, daß schlechthin auf die Prärogative des Judentums verzichtet ist. Überall macht sich das exklusive Selbstgefühl geltend. Die universalen Gedanken sind mit den partikularistischen verbunden. Das jüdische Sonderbewußtsein, die jüdische Exklusivität hat sich nie völlig verloren. Die partikularistischen Schranken, die nationalen Formen sind durch die universalistischen Gedanken nicht beseitigt. Das sozialistische Element in der jüdischen Religion ist nicht durch das individualistische aufgehoben. So kommt immer noch in der Vorstellung von Gott der Partikularismus zum Ausdruck. Der Gedanke an die Gottesherrschaft ist verbunden mit dem nationalen Glück des Volkes Israel. Wohl ist Gott der Schöpfer Himmels und der Erde, aber die geschichtliche Erinnerung führt darauf, daß man oft von dem Gott der Väter spricht. Vorzugsweise in der Geschichte Israels wird das Walten Gottes, seine Vorsehung, geschaut. Der Name Gottes als des Gottes Israels wird gepriesen und verherrlicht im Gegensatz zum heidnischen Götterglauben. Gott ist zwar ein Gott aller, aber speziell der Gott Israels. Israel hat sich Gott als sein Eigentumsvolk erkoren, und darum muß sich auch Israel von der Vermischung mit anderen Völkern fernhalten. Auf Israel richtet sich in erster Linie die göttliche Huld. Und im letzten Grund kann nur der an dem Heil Anteil bekommen, der dem Volk Israel einverleibt ist, der sich dem mosaischen Gesetz unterworfen hat. Die Autorität des Gesetzes trug wesentlich dazu bei, daß der Partikularismus nicht erweicht wurde. Durch das Gesetz in erster Linie wurde der Partikularismus gefestigt. Das Gesetz als Sitte und Observanz hatte eine in das Leben jedes Juden tief eingreifende Bedeutung. Durch Beobachtung des Gesetzes weiß man sich äußerlich von dem Heiden geschieden. Man hat die Gewißheit des Bundes mit Gott. Ein äußeres Zeichen dafür ist die Beschneidung. Das Nichtbeschnittensein gilt als ein Merkmal des Heidentums. Wer sich beschneiden läßt, unterwirft sich damit der Herrschaft des Gottes Israels. Es ist für die Beurteilung des Partikularismus äußerst beachtenswert, zu beobachten, welcher Wert der Beschneidung zugeschrieben wird. Die Beschneidung gilt für etwas unverbrüchliches. Ein Schimpf ist es, nicht beschnitten zu sein. Ebenso haben aber auch die anderen Gebote, welche sich auf die äußere Lebenshaltung beziehen und vornehmlich das Verhältnis zu den Heiden betreffen, eine nicht geringe Bedeutung; sie trugen zur Stärkung des jüdischen Sonderbewußtseins, der jüdischen Exklusivität bei. Schließlich

tritt auch in dem Zukunftsbild überall der Partikularismus hervor. Man war nicht imstande, vollkommen die Formen des alten nationalen Zukunftsbildes abzustreifen. Selbst Philo kann sich die messianische Zukunft nicht ohne Tempel, Opferkult und Gesetz denken. Das Messiasbild ist doch nicht rein geistig aufgefaßt. Palästina bleibt im Grunde immer das Land, wo die Verwirklichung der Gottesherrschaft seinen Anfang nimmt. In Palästina soll der Messias herrschen. Nur durch Israel bekommen die Heiden am Heil Anteil. Das ist der Grundgedanke. Und man muß sagen: dieser Partikularismus macht gerade die Stärke des Judentums aus. Darin liegt seine Kraft, seine Energie, seine Vitalität. Religion und Nationalität ist eng verbunden. Die Volkseigentümlichkeit ist nicht aufgegeben. Man darf wohl vermuten, daß der Partikularismus stärker war als es nach den literarischen Zeugnissen scheint. Ein Universalismus, wie wir ihn im Christentum finden: da ist nicht Jude noch Grieche (Gal. 3_{28}), fehlt im Judentum.

Erst durch das Evangelium kam es zu einem unbegrenzten Universalismus. Alle Menschen sind gleich vor Gott, alle umfaßt die persönliche Liebe Gottes. Diese wird von jedem ohne Unterschied im persönlichen Glauben erfahren. In Glauben und Liebe wird die Gottesherrschaft verwirklicht, und in der durch Christus begründeten Gemeinschaft mit Gott, in der Selbsthingabe an den göttlichen Liebeswillen wird die wahre Freiheit erlebt.



Kapitel II.

Die Verbreitung des Evangeliums unter den Juden.

§ 1. Die Mission.

Palästina war der Boden, auf dem zunächst das Evangelium verkündet wurde. In Jerusalem sonderten sich die Jesusgläubigen von den Volksgenossen ab und bildeten eine Gemeinde. Von hier aus breitete sich allmählich das Christentum aus.[1] Für viele, welche an das Evangelium glaubten, war entscheidend die Predigt von dem Heil, der Hinweis auf die Nähe des Weltendes, auf das Kommen des Menschensohnes auf den Wolken des Himmels zum Gericht. Die Stimmung war damals günstig, um dem Glauben Eingang zu verschaffen. Das Evangelium fand Aufnahme in den verschiedensten Volkskreisen, vornehmlich bei den „Stillen des Landes". Bei diesen, die uns im Anfang der Lebensgeschichte Jesu entgegentreten, war eine Festigkeit des Vertrauens, eine tief religiöse Empfindung vorhanden. Man kannte kein anderes Lebensziel, als Gottes Gebote zu erfüllen und sich vor der Welt unbefleckt zu erhalten. Ein besonderes Problem bildet dabei die Frage, inwieweit bei den Essäern das Evangelium Aufnahme fand. Bei den Essäern war das Ziel des Lebens die innere Wiedergeburt. Nicht auf äußere Frömmigkeit kam es ihnen an, sondern auf innere Gesinnung. Auf Tempel- und Opferkult wurde kein Wert gelegt. Ehelosigkeit, Reinigkeitsvorschriften waren die ihnen charakteristischen Forderungen. Es ist sehr wahrscheinlich, daß von den Essäern einige den Glauben an Jesus annahmen, aber wir haben darüber keine sicheren Nachrichten. Wenn man gesagt hat, daß das Christentum mit den Essäern in Verbindung getreten sei durch Vermittlung Johannes des Täufers und dessen Anhang, wenn man den AG. 13_1 erwähnten Manaëm (vergl. Josephus, Ant. XV, 10_5, bell. jud. II, 17_8) mit dem Essäismus in

[1]) Vergl. außer den Darstellungen der Geschichte des Urchristentums besonders A. Harnack, Die Mission und die Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten I^2, 1906.

Zusammenhang gebracht hat, so kann das nur als unsichere Vermutung beurteilt werden. In den ältesten christlichen Urkunden wird nirgends bestimmt auf den Essäismus Bezug genommen. Das erklärt sich vielleicht daraus, daß nur eine geringe Anzahl Essäer dem Christentum sich zuwandte. Man hat ferner angenommen, daß der Essäismus in der Diaspora verbreitet war, daß auch dort, besonders in Kleinasien sowie in Korinth und Rom, das Christentum mit der essäischen Bewegung in Verbindung trat. Demgegenüber ist zu sagen: in der Entwicklung des jüdischen Lebens nimmt der Essäismus keine bedeutende Stellung ein. Er war ein innerjüdisches palästinensisches Gewächs. Ebensowenig wie im Neuen Testament wird im Talmud auf den Essäismus irgendwie Bezug genommen. Die Anzahl der Essäer war verhältnismäßig keine große; sie betrug zur Zeit Philos vielleicht nur viertausend. Sodann läßt sich nicht sicher beweisen, daß die Essäer eine Propaganda in Kleinasien, ja in den Ländern des römischen Reiches bis nach Rom ausübten. Allein schon das, was wir über die Grundsätze der Essäer wissen, legt nicht nahe, an eine Propaganda derselben in der Ferne zu denken. Sie lebten in größter Abgezogenheit. Nach den Nachrichten, welche Philo darbietet, lebten die Essäer nicht außerhalb Palästinas und Syriens. Mit den ägyptischen Therapeuten, welche sich nach Philo, de vita contemplativa C. 3 (M. II, 475) an vielen Orten der Erde finden, sind die Essäer nicht zu identifizieren. Josephus endlich sagt nichts Bestimmtes über die Wohnsitze der Essäer. Er scheint sie aber auf Palästina beschränkt zu denken.[1])

In der Diaspora war es ein großer Siegeslauf, den das Evangelium nahm. In verhältnismäßig kurzer Zeit wurde die frohe Botschaft von dem Heil in weiten Länderstrecken bekannt. Verschiedene geschichtliche Voraussetzungen erklären dies schnelle Vordringen des Christentums. Viel trug dazu bei der damalige Weltverkehr, die Einheitlichkeit der Sprache sowie die im ganzen wohlgeordneten Verhältnisse im römischen Reich. Auch die religiös-sittliche Disposition der heidnischen Welt war von Wichtigkeit. Von der größten Bedeutung war aber ohne Zweifel die Verbreitung des Judentums, das Netzwerk jüdischer Kolonien, wie man gesagt hat, welches sich über das römische Reich erstreckte. In fast allen großen Städten bildeten die Juden einen Be-

[1]) P. Wendland betont, daß Josephus und besonders Philo in ihren Schilderungen der Essäer philosophische und kosmopolitische Farben aufgetragen haben, vergl. Die Therapeuten und die philon. Schrift vom beschaulichen Leben (Jahrb. f. klass. Philol., 22. Suppl.-Band, 1896). Die Hypothesen, welche zuletzt M. Friedländer über die Essäer aufgestellt hat (vergl. Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu, 1905) sind durchweg ungenügend fundamentiert.

standteil der Bevölkerung. Besonders in Rom und Ephesus war der Prozentsatz der Juden nicht gering. Und zwischen Ephesus und Rom lagen gleichsam als Bindeglied die römischen Provinzen Macedonien und Achaja. Auch hier befanden sich jüdische Kolonien in großer Zahl. Einen Zentralpunkt des Verkehrs bildete Korinth. Häufig wechselten die Juden ihre Wohnstätte. So waren seit der Zeit der Seleucidenherrschaft viele Juden der östlichen Diaspora des Handels wegen nach Kleinasien gekommen und hatten sich hier, vornehmlich in dem Küstengebiet, niedergelassen. Und die jüdischen Niederlassungen in diesem Küstengebiet standen dann wieder in lebhaftem Verkehr mit Alexandrien. Durch diese Verbreitung des Judentums war dem Evangelium gleichsam der Weg geebnet. Auch kam durch das Judentum das Christentum zu den Heiden; denn dort, wo Synagogen errichtet worden waren, versammelten sich oft viele Heiden, um die religiös-sittlichen Grundwahrheiten des Judentums kennen zu lernen. Wurde nun in den Synagogen das in Jesu erschienene Heil, die Erfüllung der alttestamentlichen Verheißung, verkündet, so wurden auf diese Weise auch die Heiden damit bekannt. Nicht selten verbreitete sich das Evangelium, nur weil das Judentum vorhanden war. Endlich darf auch das nicht übersehen werden, das Christentum wurde von dem römischen Staat zuerst als identisch mit dem Judentum betrachtet. Gleichsam unter dem Schirmdach des Judentums fand das Christentum Anerkennung. Im Schatten der jüdischen Gemeinschaft breitete sich das Christentum aus. Erst ganz allmählich im Lauf der Zeit wurde man auf römischer Seite auf den Unterschied zwischen Christentum und Judentum aufmerksam. Zunächst beurteilte die römische Regierung das Christentum als jüdische Sekte.[1]) Dabei wurde das Evangelium zumeist in den sozial niederen Volksschichten angenommen. Paulus sagt 1. Kor. 1_{26} f.: nicht viele Leute von menschlicher Weisheit, nicht viele mächtige, nicht viele hochgeborene Leute sind berufen, sondern was die Welt töricht nennt, das hat Gott sich erwählt, und was sie schwach nennt ... und unedel ... und was sie verachtet ... und was ihr nichts ist (vergl. weiter Jak. 2_5, 5_4, Offenb. Joh. 2_9, Did. 12_3 f., $13_{3,5}$ f.). Im zweiten Jahrhundert schrieb Celsus: die Christen sind nicht Leute, wie man sie in gebildeter Gesellschaft trifft, sondern Wollarbeiter, Schuster, Gerber.

Die Art der Verbreitung des Evangeliums erfolgte auf verschiedenem Wege. Um sich fortzupflanzen, bedurfte der christliche Glaube nicht einer besonderen Methode der Verbreitung, vielmehr rief

---

[1]) Vergl. K. J. Neumann, Der römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diocletian, I. 1890 und A. Linsenmayer, Die Bekämpfung des Christentums durch den römischen Staat, 1905.

die Kunde, daß in Jesus der Messias erschienen sei, ohne weiteres die Aufmerksamkeit weiter Kreise hervor. Dazu wirkte zum nicht geringen Teil der Glaube an den baldigen Untergang der Welt, die Hoffnung auf das Kommen Christi und der Gedanke an das damit zusammenhängende Gericht. Das Evangelium fand aber vor allem durch berufsmäßige Missionare Verbreitung. Die Mission wurde Gemeindesache. Die Gemeinden sandten Missionare aus, welche in der Kraft des vom Himmel kommenden Geistes die Botschaft vom Heil verkündeten, Männer, welche in lebendiger Überzeugungstreue von der Wahrheit des Evangeliums rastlos von Ort zu Ort wanderten, um Gläubige zu gewinnen. Von den Missionaren und ihrer Methode wissen wir wenig, auffallend wenig besonders von den Zwölf, welche Jesus zur Mission in Israel erwählt hatte. In der Apostelgeschichte des Lukas ist wenig von der Wirksamkeit der Zwölf die Rede. Die Legende weiß freilich mannigfaches zu erzählen. Es berechtigt nichts zu dem Urteil, daß die Zwölf ihre Erwählung durch Jesus nicht bewährt haben sollten. Unter den Juden sollten sie Zeugen sein von Jesus Christus. Wichtig ist in dieser Beziehung die Matth. 10 überlieferte Aussendungsrede. Wir werden sagen: man hoffte das ganze Volk der Juden für den Glauben an das Evangelium zu gewinnen. Den radikalen Bruch Jesu mit Israel am Ende seines Lebens vermochte man nicht zu fassen. Man hielt an den alttestamentlichen Weissagungen fest; man glaubte, durch Missionsarbeit die Erfüllung der Gerichtsdrohung abzuwenden. Sehr wahrscheinlich ist, daß einige der Missionare in Palästina neben der aramäischen von Anfang an die griechische Sprache beherrschten. Sie lernten gewiß das Griechische nicht erst zu. Das Evangelium wurde von Anfang an in einer doppelsprachigen Umgebung gepredigt. Inwieweit die Zwölf in der Diaspora wirkten, ist nicht deutlich. Aus 1. Kor. 9_5 muß man schließen, daß die Brüder des Herrn, Petrus sowie andere Apostel missionierend umherzogen. Die Apostelgeschichte berichtet von dem Wirken des Petrus nebst Johannes in Samarien. Aus dem, was wir dann Gal. 2 über Petrus lesen, und aus der späteren Tradition[1]) ist

---

[1]) Daß die Wirksamkeit des Petrus eine nicht unbedeutende war, beweisen die Schriften, welche man ihm in späterer Zeit zugeschrieben hat. Petrus wurde der Held einer ausführlichen Apostellegende. Die hohe Bedeutung des Petrus geht auch aus dem Toldoth Jeschu hervor, vergl. S. Krauß, Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen, 1902, besond. S. 226 f., 270; ferner die Aufsätze in M. G. W. J. 1858, 461; 1861, 212; 1870, 237. Hier wird darauf aufmerksam gemacht, daß es charakteristisch ist, daß die alte Sage den Petrus zum Verfasser des Gebetes נשמת und תחלה אתן gemacht hat, worin die Einheit Gottes und der Gegensatz gegen das Christentum scharf betont wird.

zu schließen, daß derselbe in dem syrischen Antiochien missionarisch tätig war. Augenscheinlich wurde der zuerst maßgebende Einfluß des Petrus in der Urgemeinde durch Jakobus, den Bruder des Herrn, zurückgedrängt. Jakobus nahm lange eine leitende Stellung in Jerusalem ein. Nach der Zeit, welche AG. 15 angegeben wird, erfahren wir über Petrus nichts Bestimmtes mehr. Aus 1. Petr. 5_{13} hat man geschlossen, daß Petrus in Babylon gewesen sei. Auch hat man angenommnn, daß Petrus in Pontus, Galatien, Kappadocien, Asien und Bithynien gewirkt habe. Aber das ist nicht sicher. Aus den Darlegungen des 1. Petrusbriefes folgt nicht, daß Petrus den Christen daselbst persönlich bekannt war. Man kann nur sagen, daß Petrus in Kleinasien seine Anhänger hatte (vergl. 1_{12}). Was sodann den Aufenthalt in Babylon anbetrifft, so ist fraglich, welches Babylon gemeint ist, wie Petrus dahin gelangte, und ob er überhaupt da war. Die Forscher, welche annehmen, daß Petrus zum Zwecke der Mission in und bei Babylon weilte, denken gewöhnlich an das alte Babylon am Euphrat. Dasselbe hatte zwar durch die vielen Kriege stark zu leiden gehabt, war aber noch zur Zeit des Diodoros Siculus bewohnt. Und daß es Juden dort gab, erhellt aus den Angaben des Philo (vergl. legatio ad Cai., M. II, 587) und des Josephus (vergl. Ant. XV, 3_1, XI, 5_2, XVIII, 9_1 u. 9_4 Ende). Wir erfahren durch Josephus, daß am Ende der Regierungszeit des Caligula in Babylon Judenverfolgungen stattfanden. Aber, daß nun Petrus in und bei Babylon missionierte, ist nicht sehr wahrscheinlich. Mit Ausnahme von 1. Petr. 5_{13} ist darüber keine Tradition erhalten. Aus der Erwähnung des Silvanus und Markus am Schluß des 1. Petrusbriefes ergiebt sich nichts Bestimmtes. Und, wenn Petrus in Babylon gewesen wäre, bleibt immer unklar, wie er dazu kommt, von dort aus an die kleinasiatische Christenheit zu schreiben, vornehmlich, da das Schreiben die Annahme einer Bekanntschaft mit den Briefen des Paulus nahelegt. Die Hypothese, daß Petrus in Parthien von den Schrecken der neronischen Verfolgung hörte und dadurch veranlaßt wurde, an die kleinasiatischen Christen zu schreiben, zumal gerade Silvanus bei ihm anwesend war, befriedigt nicht. Und ob schließlich damals Babylon und die Umgegend ein für die Christen geeignetes Missionsgebiet war, muß doch auch sehr fraglich erscheinen.[1]) Darum hat die Meinung größere Wahrscheinlichkeit, daß 1. Petr. 5_{13} Babylon eine symbolische Bezeichnung für Rom ist. Diese Meinung hat ihren Halt in der Tradition von dem römischen Aufenthalt

---

[1]) Vergl. über die jüdischen Nachrichten R. E. J. 1905, 277. Hier wird darauf hingewiesen, daß das Judenchristentum in Babylon keine Spur hinterlassen hat. Die Legenden im Talmud und Midrasch wollen nicht zeigen, wie das Christentum weniger in Babylon blühte, als in Palästina.

des Petrus. Nach dieser hat Petrus in Rom gewirkt und ist dort den Märtyrertod gestorben. Wenn man die symbolische Bezeichnung auffällig gefunden hat, so ist zu erwägen, daß dieselbe wohl damals verbreitet war. Auch wußten ja die Leser durch den Überbringer, daß der Brief aus Rom kam. Dabei tritt in den Ausführungen des Schreibens eine gewisse Vorliebe für bildliche Ausdrucksweise zutage (vergl. $1_{4, 13}$, $2_{2, 4}$ f. u. ö.). Der Gebrauch der symbolischen Bezeichnung Babylon war zudem insofern sehr naheliegend, da die Lage der Leser eine sehr gedrückte war, und sie durch Heiden zu leiden hatten. Welche Umstände den Petrus zur Reise nach Rom veranlaßten, wissen wir nicht. Vielleicht zog Petrus nach dem Sturm, welcher über die Christen in Rom durch Nero kam, dorthin, um die römische Gemeinde neu zu gründen. Noch weniger Nachrichten sind über die andern Apostel aufbewahrt. Sicher ist, daß einige der Christen, welche in Palästina missioniert hatten, von dort nach Asien und Phrygien kamen und hier das Evangelium verbreiteten. Und zwar war es vornehmlich Johannes, der in Asien eine bedeutende Tätigkeit entfaltete, ferner auch der Apostel Andreas, der Herrenjünger Aristion sowie der Evangelist Philippus. Man wird in erster Linie unter den Juden gewirkt haben. Die Mission unter den Heiden trat zurück.[1])

Ein Heidenapostel *κατ' ἐξοχήν* war Paulus. Aus seinen Briefen erhält man ein zuverlässiges Bild über den Umfang seiner Missionstätigkeit, über seine Missionsmethode und Missionsgrundsätze. Mindestens sieben Jahre lang hat Paulus selbständig unter Juden und Heiden an vielen Orten Kleinasiens, Macedoniens und Achajas das Evangelium verkündet. Und in dieser verhältnismäßig kurzen Zeit hat er Großes geleistet. An hervorragenden Plätzen seiner Mission hat er sich längere Zeit aufgehalten. Er war sich bewußt, daß ihn der Geist Gottes treibe und ihm die Wege weise. Das schloß jedoch nicht besondere Erwägungen, Entwürfe zur Missionsarbeit, bestimmte Missionsziele aus. So galt es ihm als Ehrensache, nicht auf fremdem Grunde zu bauen. Paulus wirkte da, wo noch nicht andere zuvor das Evangelium verkündet hatten. So wählte er für seine Wirksamkeit die Hauptorte des Verkehrs und suchte hier, besonders durch

---

[1]) Nach späterer Tradition wirkte Andreas, der Bruder des Petrus, in Galatien, Kappadocien, Bithynien (vergl. Nicephorus, hist. eccl. 2_{39}); auch kam er nach Scythien und predigte daselbst (vergl. Euseb, hist. eccl. 3_1); Matthäus und Bartholomäus wirkten in Arabien (vergl. Euseb, hist. eccl. 5_{10}, Nicephorus, hist. eccl. 2_{39}); Matthias wirkte in Äthiopien, Jakobus, Alphäi Sohn, in Ägypten, Simon Zelotes in Mauretanien und Libyen, Judas Thaddäus in Mesopotamien, Thomas in Indien, nach anderer Annahme in Parthien (vergl. Euseb, hist. eccl. 3_1 und Rufinus, hist. eccl. 1_9, Socrates, hist. eccl. 1_{19}).

Gründung von Gemeinden, Stützpunkte zur Verbreitung des Evangeliums zu gewinnen. Seine Operationsbasis bildete zunächst das syrische Antiochien, dann Ephesus und Korinth, später sollte es Rom werden. So zog er Gehilfen heran, Mitarbeiter; er suchte Freunde zu gewinnen, welche im Einvernehmen mit ihm missionierten. Wir hören in seinen Briefen von Timotheus, Titus, Silvanus, Lukas, Tychicus, Demas, Epaphras, Jesus Justus, Aristarch u. a. So wandte er sich auf seinen Missionswegen an die Synagogen, knüpfte hier an, indem er die Bedeutung der jüdischen Gemeinden für die christliche Mission erkannte. Und von dem Besuch der Synagogen ließ sich Paulus nicht abbringen trotz aller Hindernisse, die ihm dabei entgegentraten. Charakteristisch ist in dieser Beziehung die Darstellung der Apostelgeschichte. Wo Paulus in eine neue Stadt kommt, sucht er die Synagoge auf, um dort die Juden zu bekehren (vergl. AG. $13_{5,14}$, 14_1, $17_{2,10}$, $18_{4,19}$). Diese Darstellung ist mit Unrecht als ungeschichtlich beurteilt worden. Denn in seinen Briefen spricht Paulus nirgends davon, daß er seine Volksgenossen von seiner Mission ausschließe. Vielmehr sehen wir, daß er große Liebe zu seinem Volk, große Sympathie mit Israel zeigt. Ihm stand in seinen religiösen Anschauungen der Vorrang der Juden vor allen anderen Völkern fest. Die Geschichte belehrte ihn: den Juden ist von jeher das Heil verheißen. Daher sagte er auch, daß er trotz des Freiseins vom Gesetz den Juden ein Jude geworden sei. Und obgleich dem Paulus sein Beruf für die Mission unter den Heiden feststand, so lag doch in der Art und Weise, wie er berufen war, nichts, was ihn verpflichtet hätte, sich ausschließlich an die Heiden zu wenden. Daß Paulus unter den Juden der Diaspora eingreifend wirkte, geht aus der Beschuldigung hervor, von welcher wir AG. 21_{21} (vergl. 21_{28}) lesen: Paulus lehre die Juden in der Heidenwelt den Abfall vom Gesetz und weise sie an, ihre Kinder nicht zu beschneiden sowie die Sitten nicht zu beobachten. Endlich war ja gerade der Besuch der Synagogen der sich von selbst darbietende Weg, um Heiden das Evangelium zu predigen, denn in den Synagogen waren meist auch Heiden versammelt, um dem Gottesdienst beizuwohnen. Steht somit fest, daß Paulus, als er selbständig unter den Heiden wirkte, auch Juden bekehrt hat, so läßt sich auf der andern Seite nicht der Satz beweisen: Paulus bekehrte keinen Heiden, der nicht durch den jüdischen Proselytismus hindurchgegangen war.[1]) Gewiß wird Paulus mit seiner Predigt in heidnischen Kreisen in erster Linie bei den Proselyten Anklang gefunden haben. Denn er bot ihnen das, was sie suchten, ohne die lästigen

---

[1]) Vergl. besonders E. Havet, Le christianisme, IV, 102, ferner R. E. J. 1898, 197f., 1899, 39f., zuletzt Bugge, Z. N. W. 1903, 89f.

Gesetzesvorschriften. Proselyten vor allem mußten des Paulus Predigt freudig begrüßen. Aber auch Heiden, welche bisher außer aller Berührung mit dem Judentum standen, haben gewiß das Evangelium angenommen. Speziell das, was wir über die korinthischen Gemeindeverhältnisse wissen, läßt erkennen, daß das tatsächlich der Fall war.

Das Ziel der Mission war die Gründung von Gemeinden. Für gewöhnlich entstanden zuerst Hausgemeinden, darauf Lokalgemeinden. Gewiß waren die Gemeinden sehr verschieden. Für uns ist wichtig die Frage, wie zahlreich die Christen jüdischer Abkunft waren. Man darf nicht ohne weiteres sagen, daß es gegenüber den judenchristlichen Gemeinden Palästinas in der Diaspora meist rein heidenchristliche Gemeinden gegeben habe. Die Annahme einer so scharfen Gegenüberstellung wäre durchaus ungeschichtlich. Denn die Gemeinden in den an Judäa angrenzenden Ländern werden sicher nicht ausschließlich aus geborenen Juden bestanden haben. Auf der andern Seite ist zu vermuten: in den meisten Diasporagemeinden fehlte es nicht an Christen jüdischer Abkunft. Diese machten oft den Grundstock einer neu entstehenden Gemeinde aus. Und nach dem Jahre 70 werden sich zu den Gemeinden in der Diaspora viele Judenchristen zugesellt haben, welche infolge der politischen Lage aus Palästina auswanderten. Ja, es ist an sich nicht unwahrscheinlich, daß auch in der Diaspora rein judenchristliche Gemeinden vorhanden waren, da bei dem großen Verkehr leicht in den Synagogen der Diaspora das Evangelium bekannt werden konnte. Ferner werden sich judenchristliche Gemeinden hier und dort, soweit wir vermuten können, nur ganz allmählich von den jüdischen Gemeinden getrennt und sich selbständig konstituiert haben. Es wird häufig vorgekommen sein, daß Jesusgläubige noch lange Zeit die jüdischen Synagogen besuchten.

Die Mission ging meist von den größeren Städten aus. Auf dem Lande verbreitete sich das Christentum erst später. Den numerischen Bestand der Gemeinden, überhaupt der Gläubigen, in der Zeit vom Beginn der Mission bis zur Zeit Justins irgendwie feststellen zu wollen, ist schlechthin ausgeschlossen. Denn abgesehen davon, daß auf dem Gebiet der Statistik der alten Zeit die größte Unsicherheit besteht, sind in den christlichen Schriften über die Zahl der Gläubigen nur spärliche Angaben vorhanden. Aus der Stelle AG. 21_{20} hat man geschlossen, daß, mindestens zur Zeit der Abfassung der Apostelgeschichte, die Zahl der jesusgläubigen Juden sich auf mehrere Myriaden belaufen habe. Jedenfalls wird man allgemein sagen müssen: man darf sich über die Verbreitung des Christentums im ersten und zweiten Jahrhundert nicht zu große Vorstellungen machen. Zwar wurde das Evangelium in weiten Gebieten des römischen Reiches verkündigt, aber die

Gemeinden waren gewiß hier und dort nicht sehr umfangreich. Häufig werden die Gemeinden nur kleine Vereine gebildet haben; aber auch nur einzelne Familienkreise werden das Evangelium angenommen haben, ohne sich zu einer Gemeinde zusammenzuschließen. Manche Missionen hatten keinen dauernden Erfolg, oder sie scheiterten an unüberwindlichen Schwierigkeiten. Daß die Zahl der Christen im ersten und zweiten Jahrhundert nicht so groß vorzustellen ist, dafür spricht auch der Umstand, daß lange Zeit die Christen von der römischen Regierung als jüdische Sekte betrachtet worden sind. Wenn man dagegen auf das Zeugnis des Paulus (vergl. 1. Thess. 1_8, 2. Kor. 2_{14}, Röm. 1_8, Kol. 1_6) und der Kirchenväter (vergl. Irenaeus, adv. haer. I, 10_2) hinweist, so ist zu beachten: das Zeugnis des Paulus ist durch seinen Enthusiasmus bedingt; die Angaben der Kirchenväter aber geschehen meist aus apologetischen Gründen. Um die Macht des Christentums zu verherrlichen, vergrößert man die Zahl der Gläubigen. Man könnte für die Verbreitung des Christentums auf die Worte des Plinius in seinem Brief an Trajan hinweisen. Da heißt es: die Seuche dieses Aberglaubens hat sich nicht nur über die Städte, sondern auch über die Dörfer und über das Land verbreitet, die Tempel stehen leer, und der Handel mit Opfertieren hat aufgehört. Aber man darf dies Urteil nicht verallgemeinern. Es bezieht sich doch zunächst nur auf bestimmte Verhältnisse einer Gegend.

Es soll nun auf Grund der uns zu Gebote stehenden Quellen nachgewiesen werden, welche Verbreitung und Aufnahme das Evangelium unter den Juden fand, welchen äußeren Bestand das Judenchristentum in der Zeit von der Entstehung der Urgemeinde bis Justin hatte. Die Aufgabe ist keine leichte. Das hängt vornehmlich damit zusammen, daß die Grenzen zwischen Juden- und Heidenchristen fließend sind, daß wir häufig gar nicht in der Lage sind, zu entscheiden, ob die Jesusgläubigen jüdischer oder heidnischer Abkunft waren. Indessen bieten doch die Quellen verschiedene Anhaltspunkte zur Lösung unserer Aufgabe. Wir müssen besonders die Briefe, welche wir besitzen, daraufhin untersuchen, was sich aus der Absicht der Verfasser, aus Zweck und Anlage der Schreiben, aus einzelnen Stellen, wo auf den Zustand der Leser spezielle Rücksicht genommen wird, für die Verbreitung des Judenchristentums ergiebt. Wertvoll sind dann auch die Angaben der Apostelgeschichte und andere Zeugnisse über die Geschichte des Urchristentums.

§ 2. Die Quellen.

Eine große Schwierigkeit der Untersuchung liegt in der Beschaffenheit unserer Quellen. Oft befindet man sich gleichsam in der Lage eines

Baumeisters, der ohne Bausteine ein Gebäude aufführen soll. Einmal sind die verhältnismäßig nur wenigen Schriften, welche aus der ältesten Zeit des Christentums vorhanden sind, nicht im historischen Interesse entstanden. Sie setzen vieles als bekannt voraus, was wir erst durch Kombination gewinnen können. Sodann ist die chronologische Fixierung sowie literarkritische Beurteilung derselben eine sehr verschiedene. Vieles bleibt hypothetisch. Gerade in dieser Beschaffenheit der Quellen muß eine der Ursachen gesehen werden, weswegen nur schwer bei der Konstruktion der Geschichte des Urchristentums ein Konsensus unter den Forschern erreicht wird. Je nach der Beurteilung der Quellen wird das geschichtliche Bild verschieden ausfallen.[1])

Das Buch, welches für die älteste Zeit am meisten Geschichtsmaterial darbietet, ist die Apostelgeschichte. Sie ist für unsere Kenntnis der allmählichen Ausbreitung des Christentums, des Überganges des Evangeliums von den Juden zu den Heiden von größter Bedeutung. Freilich sind die Ansichten über Komposition, Quellen und Glaubwürdigkeit des Buches verschieden. Zur richtigen Würdigung der in der Apostelgeschichte enthaltenen geschichtlichen Darlegungen ist es wichtig, daß man sich über den Zweck des Buches klar ist. Man hat lange behauptet, daß der Verfasser mit dieser Schrift einen apologetischen Zweck verfolge, daß er schreibt, um die unversöhnten Gegensätze, die im ersten Jahrhundert bestanden, auszugleichen, um den Juden gegenüber das Verfahren des Paulus bei der Bekehrung der Heiden zu rechtfertigen. Aber dem widerspricht allein schon die schroffe antijüdische Haltung, welche der Verfasser einnimmt. In der Gegenwart behaupten mit Recht verschiedene Forscher: der Zweck der Apostelgeschichte ist geschichtliche Mitteilung. Das Buch, eine Fortsetzung des Lukasevangeliums, will ebenfalls wie dieses Nachrichten über die Urzeit der Kirche mitteilen, speziell unter besonderer Berücksichtigung der paulinischen Mission den Entwicklungsgang des Christentums von Jerusalem bis Rom, die Ablösung des Judentums durch das Christentum darlegen. Dabei ist der maßgebende Gesichtspunkt der Darstellung nicht in erster Linie ein rein geschichtlicher, sondern ein praktisch-religiöser. Es herrscht der Gedanke vor: Jesus, der Erhöhte, setzt vom Himmel aus das auf Erden begonnene Werk fort; er wirkt mit den Aposteln und durch sie. Das Streben, die chronologische Ordnung einzuhalten, auf die pragmatischen Zusammenhänge aufmerksam zu machen, tritt zurück, wiewohl der Ver-

---

[1]) Vergl. außer den neutestamentlichen Einleitungswerken von Weiss, Holtzmann, Jülicher und Zahn A. Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius, I, II, 1, 1893, 1897, O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur I, 1902.

fasser sorgfältig und gewählt seinen Stoff gruppiert. Ist das der Zweck der Apostelgeschichte, so verdienen drei Fragen eine besondere Berücksichtigung: einmal, ist Lukas der Verfasser, sodann, inwieweit nimmt dieser auf die Verhältnisse und Anschauungen seiner Zeit bei der Darstellung der Urzeit des Christentums bewußt oder unbewußt Rücksicht, und endlich, inwieweit sind bei der Abfassung des Ganzen besondere Quellen benutzt worden. Was den ersten Punkt anbetrifft, so lassen sich stichhaltige Gründe gegen die traditionelle Annahme, daß Lukas, der Arzt, der Begleiter des Paulus der Verfasser ist, nicht anführen. Bei dieser Annahme erklärt sich immer am besten das in dem Bericht auftretende „Wir". Der Verfasser der „Wirstücke" ist derselbe wie der der anderen Geschichten. In Sprache und Stil herrscht Übereinstimmung. Die Inkorrektheiten und Unstimmigkeiten, die sich hier und dort in der Erzählung nachweisen lassen, können sehr wohl von Lukas herrühren. Er erzählt das, wovon er Nachricht erhalten hatte, und was ihm sonst bekannt war. Daraus erklärt sich auch die auffallende Ungleichheit bei der Mitteilung der einzelnen Tatsachen. Dabei verfolgt Lukas keine bestimmte Tendenz. Er ist sich bewußt, unbefangen zu erzählen und alle ihm zu Gebote stehenden Nachrichten und Quellen benutzt zu haben. Diese Quellen zu ermitteln und von der Darstellung des Verfassers zu sondern, ist von verschiedenen Forschern versucht worden. Vor allem besteht Uneinigkeit über die Frage, ob in dem ersten Teil der Apostelgeschichte besondere Quellen benutzt sind. Lassen sich auch nicht bestimmt die einzelnen Quellen herausstellen, so hat es doch einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit, daß Lukas solche benutzt hat, daß er Traditionen kannte, die vor allem aus Jerusalem und Antiochien herrührten.[1])

Nach diesen orientierenden Vorbemerkungen über die Apostelgeschichte wenden wir uns zu den anderen Urkunden, die wir bei unserer Darstellung benutzen. Und zwar teilen wir dieselben ein in solche, aus denen sich bestimmte Nachrichten über die Verbreitung des Judenchristentums in den einzelnen Gegenden des römischen Reiches gewinnen lassen, und in solche, bei denen Leserkreis und Zeit der Entstehung unbekannt bzw. sehr umstritten ist, die aber die Verbreitung des Evangeliums unter den Juden voraussetzen.

Für die Geschichte des Christentums in Palästina kommt außer der Apostelgeschichte die Überlieferung in Betracht, welche den vier Evangelien zugrunde liegt. Auf dem Boden Palästinas ist der Stamm

---

[1]) Vergl. zuletzt A. Harnack, Lukas der Arzt, der Verfasser des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte, 1906 und Die Apostelgeschichte. Untersuchungen, 1908.

der Evangelien erwachsen. Man stellte, vor allem im Missionsinteresse, Sprüche und Geschichten, die man von Jesus kannte, zusammen. Man fixierte schriftlich die Erinnerung an Jesus, wohl auch um in den Gemeinden einen Vorlesungsstoff zu haben. Diese Aufzeichnungen sind dann in unseren Evangelien benutzt und verschieden verwertet worden. Besondere Erwähnung bedarf die Sondertradition über Jesus, welche Lukas in seinem Evangelium benutzte. Zwar behauptet man: das Sondergut des Lukasevangeliums rührt direkt vom Evangelisten her. Es geht nicht an, einen von diesem benutzten, eigenartigen Originalbericht anzunehmen. Indes zu der Annahme eines Quellenberichts zwingen doch verschiedene Momente. Richtig ist, daß die Betonung des eigentümlichen Standpunktes, welcher in der Sondertradition zutage tritt, keinen Ausschlag gibt. Denn dieser Standpunkt ist auch sonst in dem Evangelium zu bemerken und kann sehr wohl der des Lukas gewesen sein. Aber auffallend ist die für uns dunkle Komposition gewisser Partien im Evangelium, besonders Kap. 9—18. Auffallend ist zweitens die hier herrschende genaue Kenntnis jüdischen Volkslebens, jüdischer Denk- und Anschauungsweise. Auch mannigfache sprachliche Eigentümlichkeiten unterstützen die Annahme, daß Lukas eine Sondertradition bei Abfassung seines Evangeliums benutzte. Der Umfang dieser Tradition läßt sich nicht mehr genau angeben. Für uns ist wertvoll die Art der Darstellung der Geschichte Jesu und seiner Reden zur Kenntnis des Christentums in Palästina.[1]) Über die Grundlegung und Ausbreitung des Christentums in Kleinasien sind wir durch die Apostelgeschichte im allgemeinen gut orientiert. In großen Zügen werden die Missionswege des Paulus angegeben. Über die Gründung einzelner Gemeinden wird oft bis ins Detail berichtet (vergl. Kap. 13—14, 16—20). Wertvoll sind ferner die Angaben, welche wir durch die paulinischen Briefe gewinnen. Als erstes urkundliches Zeugnis kommt der Galaterbrief in Betracht. In dem 1. Korintherbrief erfahren wir einiges über den Aufenthalt des Paulus zu Ephesus und über seine Predigt daselbst, während wir über die späteren ephesinischen Gemeindeverhältnisse durch den 1. und 2. Timotheusbrief unterrichtet sind. Der Kolosserbrief gibt Kunde über die Verbreitung des Christentums im Tal des Lykus. Wahrscheinlich in der Nähe sind die Gemeinden zu suchen, an welche der Epheser-

[1]) Diese Sonderüberlieferung ist zuletzt eingehend untersucht worden von B. Weiss in seinem Buch Die Quellen des Lukasevangeliums, 1907. So schwierig auch die Untersuchung hierbei ist, insbesondere da sich nicht leicht feststellen läßt, was in der Sondertradition auf Rechnung des Lukas zu setzen ist, so dürfte doch das als wahrscheinliches Resultat erwiesen sein, daß ein Teil der Sondertradition uns in die religiöse Stimmung der Gemeinden Judäas versetzt und ein Bild ihrer Lage darbietet.

brief gerichtet ist. Was die johannesische Literatur anbetrifft[1]), so ist wertvoll Offenb. 2 u. 3, weil wir hier über eine Reihe kleinasiatischer Gemeinden bestimmte Angaben erfahren. Der Leserkreis des ersten Johannesbriefes ist offenbar in Kleinasien zu suchen. Wichtig sind endlich die Hinweise über die Lage der Christen in Kleinasien, welche sich in den Briefen des Ignatius finden. Über christliche Gemeinden in Macedonien und Achaja berichtet die Apostelgeschichte, besonders über die Gemeinden in Philippi, Thessalonich, Beröa und Korinth (vergl. Kap. 16—19). Dieser Bericht findet eine Ergänzung durch die Angaben, welche wir dem Philipperbrief, den Thessalonicher- und Korintherbriefen sowie dem Schreiben des römischen Clemens entnehmen können. Über die Verhältnisse der Christen auf Kreta hören wir einiges im Titusbrief. Die Quellen für die Geschichte der Christen in Rom sind die Apostelgeschichte (vergl. Kap. 28), der Römer-, Philipper-, 2. Timotheusbrief, das Schreiben des Clemens und das Buch des Hermas. Nun besitzen wir verschiedene Schriften, deren Leserkreis ganz unbestimmt ist, die aber gleichwohl für die Beurteilung des Bestandes des Judenchristentums von großer Wichtigkeit sind. Zunächst kommt der Jakobusbrief in Betracht. Man kann sagen: bei keiner neutestamentlichen Schrift gehen die Meinungen der Forscher so auseinander, wie bei dem Jakobusbrief. Um ca. 100 Jahre differieren allein schon die chronologischen Fixierungen. Sodann bestehen über den Verfasser die verschiedensten Meinungen. Jedenfalls ist derselbe ein geborener Jude gewesen. Die Geistesbildung dessen, der den Brief geschrieben, trägt durchaus jüdischen Charakter. Die Methode der Gedankenformation im Brief ist echt jüdisch. Auch über die Bestimmung des Zweckes des Briefes besteht keine Einigung unter den Forschern. Offenbar will Jakobus zu einem tatkräftigen Christentum ermahnen; er will einige Mißstände beseitigen, auf das Verkehrte in dem Verhalten der Christen aufmerksam machen. Zwar herrschte bei den Lesern des Briefes keine sittliche Verwilderung, keine Degeneration — denn ihnen wird noch die Kraft weltüberwindender Hoffnung sowie die Macht wunderwirkenden Gebets zugeschrieben — aber zu tadeln war die unzufriedene Stimmung der Christen. Diese befanden sich in sozialer Notlage. Man erkannte den Wert des Reichtums; man vertraute in falscher Weise auf die Erwählung und erwartete von der Zukunft Glück. Man zeigte anderseits

---

[1]) Überschaut man die Zeugnisse über den Ursprung dieser Literatur, so ist es immer noch am wahrscheinlichsten, daß dieselbe auf den Apostel Johannes zurückzuführen ist. Die neueren, teilweise äußerst komplizierten Hypothesen befriedigen nicht. Nur spricht sehr viel dafür, daß bei Abfassung des Evangeliums Johannis Schüler des Apostels beteiligt waren.

Rechthaberei; man ging darauf aus, die religiöse Erkenntnis lehrhaft zu verwerten, ohne sich der Notwendigkeit der praktischen Bewährung bewußt zu sein. Im einzelnen ist der Kreis der Leser bei der Allgemeinheit der Adresse schwer zu bestimmen. Die nächstliegende Deutung der Worte *ταῖς δώδεκα φυλαῖς ταῖς ἐν τῇ διασπορᾷ* (1_1) ist die, daß alle Juden in der Heidenwelt die Adressaten sind. *Αἱ δώδεκα φυλαί* ist Bezeichnung für die Juden (vergl. Jos. 24_1 und Matth. 19_{28}, AG. 26_7). Da aber die Ausführung des Briefes Christen als die Adressaten voraussetzt, so ist eben auch bei der Adresse an Christen zu denken. Man hat die Worte *ἐν τῇ διασπορᾷ* symbolisch aufgefaßt und den Sinn dahin bestimmt: der Verfasser wende sich an diejenigen aus dem Zwölfstämmevolk, welche infolge des Glaubens an Christus kein irdisches Vaterland haben. Man hat auch gemeint: die Bezeichnung Zwölfstämmevolk sei hier allgemein auf die Christen übertragen. Aber auffallend bleibt bei dieser Erklärung immer der Ausdruck *ἐν τῇ διασπορᾷ*. Derselbe kann in diesem Zusammenhang doch nicht anders als im eigentlichen Sinn genommen werden. Also die Leser sind außerhalb Palästinas zu suchen. Und wenn von *αἱ δώδεκα φυλαί* die Rede ist, so ist das von dem Standpunkt des Verfassers aus zu erklären. Danach sind die an Jesus glaubenden Juden als die allein wahren Juden zu betrachten. Daß die Leser des Jakobusbriefes Juden sind, die an Jesus glauben, ergibt auch eine Betrachtung des Inhaltes des Briefes. Nämlich das, was von den Reichen gesagt wird, paßt nicht auf Christen, sondern nur auf ungläubige Juden. Wir lesen 2_6, daß die Reichen die Armen zu den Richterstühlen schleppen, 2_7, daß der „gute Name" gelästert werde. Bei den Richterstühlen ist dem Kontext nach nicht an heidnische Obrigkeiten zu denken, sondern an Synagogengerichte. Die Situation ist offenbar die: die Christen standen noch in dem Rechtsverband der Synagogengemeinden. Sie standen unter jüdischer Gerichtsbarkeit. Will man anderseits den Begriff des Lästerns *(βλασφημεῖν)* nicht willkürlich verallgemeinern, so kann nur an Juden gedacht werden, welche den Namen Christi verspotteten. Ferner ist 5_7 ausdrücklich die Anrede an die christlichen Brüder gerichtet, nachdem zuvor von den Reichen die Rede war. Die Christen befanden sich in einer gedrückten Lage; sie waren arm und hatten von den reichen Juden zu leiden. Es ist durchaus unwahrscheinlich, daß ein Christ gegen Mitchristen solch furchtbare Drohrede gerichtet haben sollte, wie wir sie 5_1 f. lesen. Auch muß es fraglich erscheinen, ob das 5_4 angegebene schamlose Verhalten gegen die Arbeiter sowie das 5_5 geschilderte wüste Genußleben jesusgläubigen Juden zuzutrauen ist. Die Verhältnisse sind aber deutlich, sobald man annimmt, daß die Reichen in egoistischer Weise ihre überlegene Stellung gegen die Armen ausgenutzt haben. Die

Reichen waren die Widersacher der Christen. Sie ließen ihre Macht denselben fühlen. Von hier aus hat es dann große Wahrscheinlichkeit, daß bei der 2_2 erwähnten Synagoge nicht an eine christliche Gemeindeversammlung zu denken ist, sondern an den jüdischen Gottesdienst. In der Stelle 2_3 ist auf eine jüdische Sitte angespielt, wonach in der Synagoge zu den Füßen einer dem Range nach höheren Person eine geringere zu sitzen pflegte. Endlich ist es, wie wir später sehen werden, durchaus geschichtlich möglich, daß Christen jüdischer Abkunft bei ihrem Glauben an Jesus als an den Messias die Meinung vertraten, daß in dem Christenstande die praktische Betätigung des Glaubens nicht notwendig sei (vergl. 2_{14} f.).

Wie der Jakobusbrief, so setzt auch der Judasbrief Judenchristen als Leser voraus. Freilich läßt sich nicht ausmachen, in welcher Gegend die Adressaten zu suchen sind. Nur das ist sicher, daß dieselben Gläubige waren, unter denen Jakobus Ansehen genoß. Daher nennt sich Judas ausdrücklich Bruder des Jakobus. Man leugnet zwar, daß der Judasbrief einen bestimmten Leserkreis voraussetzt. Aber eine nähere Betrachtung des Inhalts führt darauf. Der Schreiber des Briefes hat ganz konkrete Zustände im Auge. Er will die Christen in dem Glauben an das von den Aposteln ihnen verkündigte Evangelium stärken; er will sie vor schädlichen Einflüssen bewahren, vor Irrlehrern warnen, welche das Gemeindeleben bedrohen, vor Leuten, welche einen unsittlichen Lebenswandel führen, welche widernatürliche Unzucht treiben. Formell hatten diese Leute die Verbindung mit den christlichen Brüdern nicht gelöst; aber durch ihr hochfahrendes Wesen übten sie auf den Gemeindeverband eine auflösende Wirkung aus. Es hat dabei die größte Wahrscheinlichkeit, daß der Leserkreis, an den sich Judas wendet, seiner Abkunft nach jüdisch ist. Zwar wird nirgends die Frage nach der Gültigkeit des mosaischen Gesetzes, nach der Fortdauer der jüdischen Prärogative berührt. Auch braucht die Art der Anlehnung an das Alte Testament, die Anknüpfung an jüdische Vorstellungen nicht notwendig durch Rücksicht auf die Leser bedingt zu sein. Aber die Bezeichnung Israels kurz als des Volkes, der Hinweis auf die Gerichtsbeispiele aus der jüdischen Geschichte, die ganze Art der Einkleidung der Gedanken legt es nahe, an Judenchristen als Leser zu denken. Man kann sagen: bei Christen jüdischer Abkunft konnten doch nur die Argumente wirken, deren sich der Verfasser bedient. Und weiter, ist Judas, der Bruder des Jakobus, der Verfasser, so geht aus der über Judas vorhandenen, freilich äußerst spärlichen Tradition hervor, daß er bei der Mission über den Kreis der jüdischen Christenheit nicht hinausgekommen ist. Endlich sind die praktischen Mißstände, welche das Gemeindeleben bedrohen, gegen die sich Judas wendet, sehr wohl

unter Christen jüdischer Abkunft vorstellbar. Im einzelnen die Mißstände, die sittlichen Verirrungen bestimmen zu wollen, mit anderen ähnlichen Erscheinungen, die uns bekannt sind, ohne weiteres zu identifizieren, ist mißlich, da die diesbezüglichen Angaben im Judasbrief zu dürftig sind.[1])

Umstritten ist dann die Frage nach dem Wohnort der Leser, an welche der Hebräerbrief gerichtet ist. Unbedingt sicheres läßt sich nicht ausmachen. In dem Schreiben selbst findet sich keine klare Andeutung darüber, wo die Leser zu suchen sind. Auch ist nicht gesagt, daß der Verfasser an einen Ort denkt, wo die Christen wohnen. Es sind die verschiedensten Hypothesen aufgestellt worden. Vielleicht ist der Kreis der Leser in Alexandrien zu suchen. Auf jeden Fall zeigt sich der Verfasser äußerst vertraut mit dem alexandrinischen Hellenismus. Vieles erinnert in dem Brief an die Gedankenwelt des Philo. Auch ist der Verfasser jüdischer Abkunft. Die Art zu beweisen oder einen höheren Sinn in den Worten zu finden, ist jüdisch. Er gebraucht viele jüdische Redewendungen. Er kennt genau die jüdische Überlieferung. Mit den Schriften des Alten Testaments, und zwar mit der Septuaginta ist er genau vertraut. Die Abweichung von dem geschichtlichen Sinn einzelner Stellen, welche er zitiert, rechtfertigt er in schriftgelehrter Weise. Und als geborener Jude schreibt der Verfasser an Volksgenossen. Durch die Predigt des Evangeliums ist im Kreise der Leser eine Scheidung von der Judenschaft eingetreten. Man behauptet dagegen, daß die Leser Heidenchristen sind. Man sagt: die ausgiebige Verwertung des Alten Testaments ist nie ein Beweis für judenchristliche Atmosphäre; auch Heidenchristen haben das Alte Testament gekannt und verwertet.

---

[1]) Vergl. F. Maier, Der Judasbrief, 1906, besond. S. 3 f. Das Verhältnis des Judasbriefes zum 2. Petrusbrief erklärt sich durch die Annahme der literarischen Abhängigkeit des letzteren von ersterem. Daß der 2. Petrusbrief Judenchristen als Leser voraussetzt, wie nach F. Spitta, Der 2. Brief des Petrus und der Brief des Judas, 1885 zuletzt Zahn, Einleitung II[3], 43 f. behauptet, läßt sich in keiner Weise wahrscheinlich machen. 2. Petr. 1_1 stellt der Verfasser des Briefes sich und seine Volksgenossen offenbar den Heidenchristen gegenüber (*τοῖς ἰσότιμον ἡμῖν λαχοῦσιν πίστιν*). Aus 2. Petr. 1_{16} f. folgt nicht, daß die Leser Judenchristen in Syrien und Palästina waren. Wenn es heißt: *ἐγνωρίσαμεν* . . . ., so will der Verfasser allgemein die Predigt von der Macht und Wiederkunft Christi hervorheben. Die Annahme, daß das 3_{15} genannte Schreiben des Paulus ein aus der zweijährigen Gefangenschaft in Caesarea an Judenchristen erfolgter Brief war, ist unbegründet. Man gewinnt vielmehr aus dem ganzen Schreiben (insbesondere aus einem Vergleich mit dem Judasbrief) den Eindruck, daß der Verfasser an Heidenchristen denkt. Endlich ist das Schriftstück vollkommen parteilos. Es darf nicht behauptet werden, daß der Verfasser Juden- und Heidenchristen in Leben und Lehre einander näher bringen will.

Das beweisen vor allem die Schriften der apostolischen Väter. Und es findet sich keine Stelle in dem Brief, welche auf Juden bezogen werden müßte, wohl aber finden sich Stellen, welche beweisen, daß Heidenchristen die Leser sind, so 3_{12}, 6_1 f., 9_{14}. Man bestimmt dann den Zweck des Schreibens dahin: der Verfasser will die Leser zur Glaubenszuversicht ermuntern, vor sittlicher Laxheit warnen. Lediglich um diese Mahnung zu unterstützen, wird die Vorzüglichkeit der christlichen Heilsveranstaltung nachgewiesen. Eine Warnung vor gesetzlichem Wesen findet sich in dem Briefe nirgends. Gleichwohl spricht doch die Betrachtung der Anlage des Schreibens, die Art der Beweisführung, der Gebrauch des Alten Testaments sowie die genaue Erörterung einzelner Stellen der Darlegung des Verfassers dafür, daß die Leser Judenchristen sind. Zunächst nämlich versteht man nur schwer bei Heidenchristen als Lesern die ausführliche Darlegung über den Vorzug des neuen Bundes, die lehrhafte Auseinandersetzung über Christus, den Hohenpriester, und über die Opferdarbringung. Man vergleiche nur die 7_1 f. sich findende Spekulation über Melchisedek. Das kann doch nicht nur ein doktrinäres Mittel sein, um Heidenchristen vor Glaubensschwäche zu warnen. Ferner erkennt man aus der Art der Benutzung des Alten Testaments, daß die Leser dieses genau kennen. Schwerlich konnten Heidenchristen den äußerst fein geführten Schriftbeweis verstehen. Bei Heidenchristen muß das Verfahren des Verfassers, aus einzelnen Stellen des Alten Testaments Folgerungen zu ziehen, durchaus unverständlich erscheinen. Dabei weist die Darlegung besonders Kap. 1 bis 3 auf Christen jüdischer Abkunft hin. Es wird gesagt: Christus ist höher als die Engel, höher als Moses. Und soweit Christus höher ist als die Engel und Moses, soweit höher ist der neue Bund als der alte. Wenn es zu Beginn heißt: Gott hat aufs Ende dieser Tage zu uns geredet durch den Sohn, so läßt sich nicht nachweisen, daß man unter Heidenchristen in der ältesten Zeit so sprach. Was die Stelle 3_{12} anbetrifft, so ist man hier nicht gezwungen, an Heidenchristen zu denken, wenn man nur den Zusammenhang beachtet. Zuvor ist das Geschick der Israeliten in der Wüste als Warnungsbeispiel angeführt worden. Im Anschluß daran ermahnt der Verfasser die Leser, nicht dadurch von dem lebendigen Gott abzufallen, daß sie seinen Aposteln nicht vertrauen. Unglaube ist Abfall von dem lebendigen Gott; Glaube ist Festhalten an den Verheißungen. Und Gott ist lebendig, weil er die Verheißungen erfüllen wird. Die Stelle 6_1 f. aber, wo von einer „Umkehr von toten Werken“, vom „Glauben an Gott“ die Rede ist, kann sehr wohl auf Judenchristen gehen. Denn auch für geborene Juden ist mit Christus die Zeit gekommen, wo an die Stelle des Gesetzes als Heilsmittel nur der Glaube tritt, und zwar der Glaube an Gott, wie er durch Christus offenbar geworden ist. Und bei den „toten Werken“

ist nicht an das heidnische Sündenleben, nicht an heidnischen Götzendienst zu denken, sondern an die äußere mechanische Gesetzeserfüllung, an den glaubenslosen, geistlosen Wandel, an ein Tun, dem kein wahres göttliches Leben innewohnt. Das ist offenbar auch bei der Erwähnung der „toten Werke“ 9_{14} gemeint, wo es von dem Blute Christi heißt, daß es ein viel wirksameres Reinigungsmittel sei als das alttestamentliche Versöhnungsopfer mit der Reinigungsasche. Ferner ist von den verschiedenen Stellen, welche den Schluß nahe legen, daß das Schreiben für Judenchristen bestimmt ist, vor allem 12_{18-24} zu erwähnen. Hier schildert der Verfasser mit eindringlichen Worten die Vorzüge des Christentums vor dem Judentum. Dem Berg Sinai stellt er das überirdische Jerusalem gegenüber. Während dort Strenge, Furcht und Schrecken herrscht, so hier Milde, Gnade und Versöhnung. Die Gemeinschaft mit den Juden aufzugeben, dazu mahnt der Verfasser 13_{13}. Nachdem er dargelegt hat, daß die Christen von dem Kultus und seinen Gebräuchen, speziell von den Opfermahlzeiten (13_9), keinerlei Vorteile zu erwarten haben, fordert er die Leser auf: *τοίνυν ἐξερχώμεθα πρὸς αὐτὸν ἔξω τῆς παρεμβολῆς τὸν ὀνειδισμὸν αὐτοῦ φέροντες.* Nach dem Zusammenhang kann das nur ein bildlicher Ausdruck sein für die Mahnung, die Gemeinschaft mit dem jüdischen Volk aufzugeben. Die Leser sind noch durch jüdische Vorstellungen befangen. Dabei legt die ausführliche Darstellung des Hohenpriestertums Christi und der Bedeutung seines Opfertodes, welche der Verfasser in dem Hauptteil seines Schreibens (vergl. 7—10_{21}) darbietet, die Annahme nahe, daß der levitische Kultus in Jerusalem noch in Blüte stand, und daß auf diesen die Leser ihre Blicke richteten. Ist das der Fall, so ist der Brief vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben worden; und wir erhalten durch ihn einen Einblick in die Stimmung judenchristlicher Kreise.

Einen ähnlichen Zweck wie der Verfasser des Hebräerbriefes verfolgt der des Barnabasbriefes. Auch in diesem soll durch Hinweis auf die Vollkommenheit des Evangeliums die Glaubenszuversicht gestärkt werden. Die Art der Darstellung ist freilich eine ganz andere. Als Heimat des Verfassers wird gewöhnlich Alexandrien angenommen und von hier aus auf einen nicht weit davon entfernten Leserkreis geschlossen. Beides läßt sich nicht schlechthin beweisen, hat aber große Wahrscheinlichkeit. Der Verfasser hat unter den Lesern, an die er sich wendet, gewirkt. Er schreibt in der Eigenschaft eines liebevollen Freundes, um ihnen das Verhältnis von Judentum und Christentum darzulegen. Man hat vielfach behauptet, daß die Leser jüdischer Abkunft waren. Darauf führe schon das Thema des Schreibens, die Nichtigkeit des Judentums darzulegen, sowie die allegorisierende und typologisierende Beweisführung. Indes, es fällt auf, daß an keiner

Stelle des Briefes der Verfasser etwas über die jüdische Vergangenheit der Leser sagt. Sichere Anhaltspunkte, daß die Leser in jüdischer Umgebung wohnen, liegen nicht vor. Wenn man erklärt hat: die Darlegung, daß der Herr ohne Ansehen der Person richten wird, daß ein jeglicher seinen Lohn empfangen wird, je nach dem er gehandelt hat (4_{12} f.), nehme auf das stolze Vertrauen von Christen jüdischer Nationalität Bezug, so ist dieser Grund für die Annahme judenchristlicher Leser nicht beweiskräftig. Auch Heidenchristen konnte der Verfasser in dieser Weise warnen. Anderseits beruft man sich auf die Darlegung Kap. 16. Man sagt: der Verfasser habe hier die Zeit im Auge, in der die Juden, nachdem Hadrian die Erlaubnis zum Tempelbau gegeben hatte, das Heiligtum wieder aufzubauen begannen. Auch judenchristliche Kreise ersehnten die Wiederherstellung des Tempels. Dem trat der Verfasser mit seinem Schreiben entgegen und betonte: die Hoffnung der Juden sei töricht; der rechte Tempel Gottes sei nur der geheiligte Mensch.[1]) Aber diese Argumentation ist nicht so sicher, wie es scheint. Denn erstens steht geschichtlich gar nicht fest, ob Hadrian den Juden den Wiederaufbau des Tempels erlaubt hat. Die Quellenzeugnisse bieten in dieser Frage verschiedene schwierige Probleme.[2]) Es spricht sehr viel dafür, daß die Erlaubnis den Juden, so sehr sie danach trachteten, nie erteilt worden ist. Zweitens ist nach dem ganzen Tenor des Barnabasbriefes Kap. 16 an den geistigen Tempel zu denken, nämlich an die Erneuerung der Menschenherzen. Der Verfasser stellt der vorchristlichen Menschheit den idealen Zustand der Christengemeinde gegenüber. Die Stelle 16_4 aber nötigt nicht notwendig zu der Annahme, daß der Tempelbau zu Jerusalem gemeint ist. Drittens machen es die apokalyptischen Betrachtungen des Verfassers in Kap. 4 sehr wahrscheinlich, daß der Brief unter Nerva, dem elften Kaiser, welcher drei (nämlich das flavische Geschlecht) beseitigt hat, geschrieben worden ist. Die Weissagung Dan. 7_{24} geht nach 4_4 in Erfüllung. Somit ist die Argumentation auf Grund von Kap. 16 nicht haltbar. Nun weisen verschiedene Momente darauf hin, daß die Leser vorwiegend Christen heidnischer Abkunft sind. Man kann beobachten, daß der Verfasser des Briefes sich den Juden durchaus fremd gegenüberstellt (vergl. 2_9, 8_7, 13_1). Er bezeichnet sie kurz als ἐκεῖνοι und unterscheidet sie so bestimmt als möglich von den Christen. Ferner 3_6 lesen wir: Gott hat uns zum voraus über alles (über die Nichtigkeit der jüdischen Opfer, der leiblichen Beschneidung und anderer Dinge) Kunde gegeben, da-

---

[1]) Vergl. zuletzt H. Veil, Barnabasbrief im Handbuch zu den Neutestamentlichen Apokryphen von E. Hennecke, 1904, 222 f.

[2]) Vergl. die Übersicht bei Schürer, Gesch. d. jüdisch. Volkes, I[3], 673.

mit wir nicht wie unkundige Fremdlinge an dem Gesetz der Juden zu Schanden werden (*ἵνα μὴ προσρησσώμεθα ὡς ἐπήλυτοι τῷ ἐκείνων νόμῳ*)[1]. Das paßt doch nur auf Heidenchristen. Gehen wir von dieser Voraussetzung aus, so werden wir uns die Situation, in welcher der Brief entstanden ist, in folgender Weise zu denken haben: bei den Lesern waren Irrtümer verbreitet über die Auffassung des Alten Testaments, über das Verhältnis des Evangeliums zum Judentum. Es gab Gläubige, welche das Alte Testament als in erster Linie maßgebende Autorität betrachteten, welche erklärten: der Juden Bund ist auch unser Bund (vergl. 4_6). Diesen Irrtümern tritt der Verfasser entgegen; er lehrt, daß die Juden des Bundes verlustig gegangen sind; er zeigt, daß mit Christus eine neue Heilsökonomie begonnen hat. Dabei nimmt er zugleich auf Irrlehrer Rücksicht, welche bei den Lesern einen libertinistischen Doketismus vertraten, betont die Notwendigkeit der Erscheinung Christi im Fleisch (vergl. Kap. 4—6) und fordert zur praktischen Betätigung des Christentums auf.

Früher als der Barnabasbrief entstand das Matthäusevangelium, ein äußerst wichtiges Zeugnis des Judenchristentums. Wo die Leser, für welche das Evangelium ursprünglich bestimmt war, zu suchen sind, ist nicht näher bekannt. Es ist jedoch sehr wahrscheinlich, daß wir an Syrien zu denken haben, vor allem deswegen, weil man hier in späterer Zeit für die Person des Petrus großes Interesse zeigte, was auch in dem Matthäusevangelium der Fall ist. Petrus hat sicher in Syrien längere Zeit missioniert. Der Verfasser, welcher bei Niederschrift des Evangeliums ältere Traditionen benutzte, war ein Judenchrist. Wir können von ihm sagen: er zitiert meist das griechische Alte Testament, war aber zugleich mit der Ursprache desselben vertraut. Bei dem Gebrauch des Alten Testaments verrät er hier und dort die Bildung eines palästinensischen Schriftgelehrten. Im übrigen trägt das ganze Evangelium einen stark jüdischen Charakter. Jüdisch ist die Darstellungsart, jüdisch ist die Diktion, jüdisch sind die Gesichtspunkte, unter welchen das Thema durchgeführt wird, Jesus, der Soter des jüdischen Volkes, der Messias, in welchem sich die Verheißungen des Alten Testaments erfüllen. Der Zweck ist, das Christentum als die Vollendung des alten Bundes, die Christengemeinde als die wahre Gottesgemeinde darzustellen. Mehr als sonst in der urchristlichen Literatur wird hier das Alte Testament zum Beweis dafür gebraucht, daß Jesus der Messias ist. So

---

[1]) Hervorgehoben sei hier auch, worauf C. Weizsäcker, Zur Kritik des Barnabasbriefes, 1863, 8 zuerst aufmerksam gemacht hat, daß es dem Schreiber charakteristisch ist, absichtlich auf die Juden Bezeichnungen zu übertragen, die sonst auf das Heidentum angewandt werden.

gilt denn auch gemeinhin die Ansicht, daß der Verfasser für Christen jüdischer Abkunft schrieb. Zu Beginn des Evangeliums nennt die Genealogie Abraham an erster Stelle. Von jüdischen Sitten und Gebräuchen wird ohne weitere Erläuterung gesprochen. Leser werden vorausgesetzt, welche mit jüdischen Geschichten und Lehren vertraut sind. Genaue Kenntnis einzelner Schriftstellen und ihres Zusammenhanges wird den Lesern zugetraut. Wenn anderseits hebräische Worte, Namen und Sätze verdolmetscht werden (vergl. 1_{23}, $27_{33, 46}$), so ist daraus zu ersehen, daß die Leser des Evangeliums nicht direkt in Palästina zu suchen sind. Man hat in neuerer Zeit behauptet, daß der Verfasser sein Buch vor allem von noch nicht gläubigen Juden gelesen zu sehen wünsche.[1]) Der Verfasser will nicht allein die Christen in ihrem Glauben stärken; er will auch ungläubige Juden bekehren, Juden überzeugen, daß die Verleumdungen, welche man gegen Jesus erhebt, irrig sind. Gewiß bleibt bei dieser Position auffällig die schroffe Polemik des Verfassers gegen das Judentum. Es wird auf die große Schuld aufmerksam gemacht, welche das jüdische Volk durch Verwerfung des Messias auf sich geladen hat. Es wird die Sünde der jüdischen Nation dargestellt. Aber das schließt doch nicht aus, daß der Verfasser die Absicht hat, ungläubige Juden für den Glauben an Christus zu gewinnen. Daher wird auch Rücksicht genommen auf einzelne lügenhafte Traditionen, welche über Jesus bei den Juden verbreitet waren. Daher werden besonders die Vorurteile der pharisäischen Richtung gegen Reden und Taten Jesu bekämpft. Daher werden die Bedenken zurückgewiesen, welche durch das Todesleiden Jesu entstanden.[2])

---

[1]) Vergl. Zahn, Einleitung in das Neue Testament, II[3], 294 f.

[2]) Nicht deutlich ist das Verhältnis, in welchem zu dem Matthäusevangelium das Hebräerevangelium steht. Das hängt damit zusammen, daß die Nachrichten der Kirchenväter über dieses Evangelium unklar, teilweise dunkel sind. Wir kennen dasselbe vornehmlich aus den Zitaten des Hieronymus. H. fand das Hebr.-ev. im Gebrauch bei den palästinensischen Judenchristen. Er verfertigte davon eine griechische und lateinische Übersetzung, wobei es ihm darauf ankam, die Verschiedenheiten zwischen dem griech. Matth. und dem Hebr.-ev. hervorzuheben. Die Annahme hat die größte Wahrscheinlichkeit, daß in der Mitte des 2. Jahrh. das Matth.-ev. von den palästinensischen Judenchristen überarbeitet worden ist. Dadurch erklären sich die apokryphen Züge, welche wir in dem Hebr.-ev. beobachten. Wir wissen, daß auch sonst judenchristliche Kreise kirchliche Schriften aufnahmen und in ihrem Interesse bearbeiteten (vergl. d. Evangeliarium Hierosolymitanum). Durch einen besonderen Schriftgebrauch wurde die Separation äußerlich dokumentiert. Wenn anderseits in Ägypten das Hebr.-ev. im 2. Jahrh. in griechischer Übersetzung vorhanden war, so ist daraus auf Judenchristentum in Ägypten zu schließen (vergl. Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums II[2], 133, Anm.).

Weitere Urkunden über die Verbreitung des Judenchristentums in der ältesten Zeit sind nicht vorhanden. Aus der pseudoclementinischen Literatur, auf die man in diesem Zusammenhang hinweisen könnte, läßt sich für unsere Frage fast kaum etwas gewinnen. Zudem ist bei Benutzung dieser Literatur große Vorsicht geboten, da das literarkritische Problem, welches die Homilien und Rekognitionen bieten, die Frage über die ihnen zugrunde liegenden Quellenschriften bisher noch keine befriedigende Lösung gefunden hat, wie die Uneinigkeit der Forscher zeigt. Jedenfalls liegen der pseudoclementinischen Literatur judenchristliche Schriften zugrunde. Wahrscheinlich war bei der Aufnahme dieser Aufzeichnungen in den Familienroman des Clemens der Zweck der, im Gegensatz zu Marcion in der westlichen Diaspora für Petrus Propaganda zu machen.

Als Quellen kommen nur noch einzelne Nachrichten der Kirchenväter, der Profanschriftsteller und des jüdischen Schrifttums in Betracht. Was die Kirchenväter anbetrifft, so macht sich in ihren Angaben ein stark kirchliches Interesse geltend. Sie zeigen wenig nüchternen Geschichtssinn. Bei allem Verständnis, die verschiedenen religiösen Richtungen zu erkennen und zu sondern, bei allem richtigen Gefühl für die Wahrheit idealisiert man die Zeit des Urchristentums in kirchlichem Interesse und nimmt alle möglichen Angaben über die Ketzer auf. Der Forscher muß darum bei Benutzung dieser Nachrichten in jedem einzelnen Fall nach der Glaubwürdigkeit derselben fragen; er muß beachten: jeder der Kirchenväter hat zunächst das Bild der Judenchristen seiner Zeit vor Augen. Für gewöhnlich bezeichnen die Kirchenväter die Judenchristen mit den Namen *Ναζωραῖοι* (Nazaraei) und *Ἐβιωναῖοι* (Ebionitae). Auf den Gebrauch dieser Namen soll hier nicht näher eingegangen werden. Nur das sei hervorgehoben, daß der Name *Ναζωραῖοι*, wie er früh in christlichen Schriften sich findet (vergl. die Evangelien und die Apostelgeschichte), im Orient lange das gegnerische Wort blieb, um die Christen zu bezeichnen. Nicht viele Kirchenväter kamen mit judenchristlichen Gemeinden in Berührung. Justin stammte aus dem samaritanischen Neapolis. Unter den Greueln des Barkochebakrieges wurde er aus einem heidnischen Philosophen ein Christ. In seinen Schriften lernt man gut die Zeit, in der er lebte, kennen. Für uns besonders wertvoll ist der Dialogus cum Tryphone, eine Schrift, die später als die Apologie in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts geschrieben wurde. Sie enthält eine Beurteilung des jüdischen Gesetzes sowie der jüdischen Einwendungen gegen die göttliche Verehrung Christi. Bei der Benutzung dieser Schrift darf man nicht vergessen, daß Justin die Verhältnisse der Diaspora vor Augen hat. Für die Geschichte des Judenchristentums sind ferner wertvoll die Denkwürdig-

keiten des Hegesipp.[1]) In diesem Werk, welches er zur Zeit des Eleutherus schrieb, erzählt er, was er auf seinen Reisen erlebt und durch Ermittlungen erfahren hat, wie er alle Gemeinden einig gefunden habe in der durch Gesetz, Propheten und den Herrn normierten Lehre. Nachdem der *χόρος τῶν ἀποστόλων* abgetreten sei, habe die *σύστασις τῆς ἀθέου πλάνης* ihren Anfang genommen. Das Buch Hegesipps ist leider bis auf wenige, von Euseb aufbewahrte Fragmente verloren gegangen. Dieser schätzte Hegesipp sehr hoch. Die Denkwürdigkeiten gelten ihm als eine zuverlässige und glaubwürdige Quelle für die Geschichte der nachapostolischen Zeit, insbesondere für die Geschichte der jerusalemischen Gemeinde. Zum Beweis dafür, daß Hegesipp ein geborener Jude war, führt Euseb seine Kenntnis der hebräischen und syrischen Sprache an (vergl. hist. eccl. II, 23_3, III, 32, IV $8_{2, 9}$, 22_1). Wenn nun auch das Vertrauen, welches Euseb dem Hegesipp entgegenbringt, jedenfalls der Einschränkung bedarf, so ist doch das für uns wichtig, daß Hegesipp in Palästina zu Hause war. Er hat mit den palästinensischen Gemeinden in Verbindung gestanden und bietet viele Traditionen, welche wir sonst nicht kennen. Manches teilt er völlig kritiklos mit, von dem er nur durch Hörensagen Kunde bekommen hat. Eine tendenziöse Verschiebung der Nachrichten darf man jedoch dem Hegesipp nicht zuschreiben. Von den späteren Kirchenvätern kannten besonders Epiphanius und Hieronymus judenchristliche Gemeinden. Die Glaubwürdigkeit ihrer Nachrichten ist mit Recht von der Kritik stark beanstandet worden. Epiphanius stammte von jüdischen Eltern ab und war lange Zeit Vorsteher eines Klosters in Palästina, bis man ihn zum Bischof von Constantia auf Cypern machte. Er schrieb eine Ketzergeschichte, das Panarion. In diesem Buch spricht er von den Nazoräern und den Ebioniten; daneben nennt er noch andere Gruppen von Judenchristen. Man könnte annehmen, daß Epiphanius mit reicher Sachkenntnis das Judenchristentum beschrieben und aus eigener Anschauung viel Neues dargeboten habe. Aber dem ist nicht so. Zunächst läßt sich nicht ausmachen, ob Epiphanius während seines Klosterlebens sich um die judenchristlichen Richtungen kümmerte, ob er in das Ostjordanland gekommen ist, und ob er in Umgang mit den Judenchristen gelebt hat. Sodann kann man zeigen, daß er sich in seinem großen Werk, dem Panarion, als kein selbständiger Forscher erweist, vielmehr als ein Kompilator von Berichten anderer.[2]) Bisweilen wußte er das, was er aus

---

[1]) Vergl. Th. Zahn, Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons, VI, 1900, 250 f.

[2]) Vergl. R. A. Lipsius, Zur Quellenkritik des Epiphanius, 1865, 122—151

eigener Anschauung gesammelt hatte, nicht recht zu vereinigen. Daß Epiphanius seine Nachrichten über die Nazoräer durch den mit den Verhältnissen Palästinas wohlvertrauten Julius Africanus erhielt, ist durchaus unsicher. Besonders benutzte Epiphanius das Syntagma des Hippolyt. Und sein Haß gegen die Ketzer verursachte bisweilen, daß er jede sich ihm darbietende Tradition ohne weitere Kritik annahm. Hieronymus anderseits hatte durch seinen längeren Aufenthalt in Beröa Gelegenheit, selbständige Kunde über die Judenchristen zu erhalten. Er spricht von ihnen hier und dort in seinen Schriften. Seine Angaben über die Ebioniten schließen sich teilweise an ältere Traditionen an. Nur äußerst dürftige Nachrichten bieten die Profanschriftsteller. Es ist bekannt: die literarisch interessierte Welt hat sich vor der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts wenig um die Christen gekümmert. Nur gelegentlich wird in vereinzelten Äußerungen auf sie Rücksicht genommen. Außer dem, was Sueton in De vita Claudii, Neronis, Domitiani sagt, was Dio Cassius in seiner Historia Romana darbietet, kommt das Zeugnis des Tacitus in seinen Annales in Betracht. Was den Brief des Plinius an Trajan anbetrifft, in welchem von den Christen in Bithynien und Pontus die Rede ist, so lassen sich irgendwie Spuren, daß diese Christen mit dem Judentum zusammenhängen, nicht nachweisen. Die, welche die Christen bei der römischen Obrigkeit denunzierten, waren offenbar nicht Juden, sondern Heiden, die sich in ihren materiellen Interessen geschädigt sahen. Auch in dem jüdischen Schrifttum ist von dem Christentum nur wenig die Rede. Ob in den jüdischen Pseudepigraphen auf die Christen Bezug genommen wird, ist zweifelhaft. Die Frage, ob unter den in den rabbinischen Schriften vorkommenden Minim Judenchristen zu verstehen sind, und inwieweit von den Rabbinen des ersten und zweiten Jahrhunderts das Christentum berücksichtigt ist, bedarf einer besonderen Untersuchung.

§ 3. Der äußere Bestand des Judenchristentums.[1]

1. Palästina und die angrenzenden Gebiete.

Die Christengemeinde, welche sich in Jerusalem konstituierte, bildete einen geschlossenen Kreis. Alle Gläubigen verband ein und derselbe Geist. Man fühlte sich als Bruderschaft, als eine große Familie, deren Haupt Christus ist. Die Apostelgeschichte enthält zu Beginn verschiedene Angaben über die Zunahme der christlichen Gemeinschaft, und aus dem, wenn auch oft äußerst summarischen Bericht des ersten

[1]) In Betracht kommen die Kommentare zum Neuen Testament sowie die Erläuterungsschriften zu den Apostolischen Vätern.

Teils können wir uns ein ungefähres Bild von der Ausbreitung des Christentums von Jerusalem aus über Palästina und die angrenzenden Gebiete machen. Wir erfahren, daß zwischen den Jesusgläubigen und ihren Volksgenossen ein freundliches Verhältnis bestand (vergl. 2_{43}, 4_{21}, $5_{13, 26}$). Wenn wir lesen: das Wort Gottes nahm zu, und die Zahl der Jünger ward sehr groß zu Jerusalem; es wurde eine große Schar von Priestern dem Glauben gehorsam (vergl. 6_7), so geht Lukas offenbar davon aus, daß die Christengemeinde in Jerusalem im Stillen wuchs und allmählich mehr und mehr Anhänger gewann. Man hat die Zahl der Gläubigen auf Grund der Angaben, welche Lukas 2_{41} und 4_4 macht, sehr hoch eingeschätzt. Aber man muß sich vor Übertreibungen hüten. Man darf nicht vergessen, daß in Jerusalem zu der Zeit, als infolge der Predigt des Petrus viele an das Evangelium glaubten und sich taufen ließen, zahlreiche auswärtige Juden waren. Und wäre die Christengemeinde sehr groß gewesen, dann ist die Gütergemeinschaft, von der Lukas berichtet, nicht zu verstehen. Auch die Erzählung von der Wahl von sieben Diakonen führt darauf, daß man sich den Umfang der Gemeinde nicht allzu bedeutend vorstellen darf. Endlich ist beachtenswert, daß wir nur wenig von dem Einschreiten der jüdischen Behörden gegen die Christen hören. Lukas berichtet in dem ersten Teil der Apostelgeschichte nur von zwei Verhandlungen vor dem Synedrium, von der Steinigung des Stephanus sowie von den Maßnahmen, welche Herodes Agrippa gegen die Christen ergriff. Das, was der eigentliche Grund des Eingreifens des Synedriums war, geht aus der Erzählung nicht deutlich hervor. Lukas hat hier ohne sachliche Kritik verschiedene Traditionen übernommen. Die Forscher haben mit Recht darauf aufmerksam gemacht, daß AG. 4_1 f. und 5_{17} f. zwei Erzählungen über ein und dieselbe Tatsache vorliegen. Nach 4_1 f. bestand der Hauptanstoß, welchen man im Synedrium nahm, in der Lehre von der Auferstehung Jesu, nach $4_{18, 29}$ f. und 5_{28} f. dagegen in der Verkündigung, daß Jesus der Messias sei. Wenn dabei 4_1 (vergl. 4_6) die Sadducäer besonders als Gegner der Christen genannt werden, so hat das darin seinen Grund, daß damals die sadducäisch-hohepriesterliche Familie den ausschlaggebenden Einfluß im Synedrium ausübte. Den Sadducäern, welche mit den Römern eng verbunden waren, mußte vornehmlich daran liegen, daß in Jerusalem Ruhe und Ordnung herrschte. Im Volk selbst hatten sie freilich wenig Ansehen und religiösen Einfluß. Derselbe war bei den Pharisäern. Zu diesen gehörte seiner Richtung nach Gamaliel, welcher für die Christen eintrat (vergl. 5_{34})[1]. Das,

---

[1]) Vergl. die Darlegung von D. Chwolson, Das letzte Passahmahl Christi (Mémoires de l'Académie impériale de St. Pétersbourg, t. XLI, N. 1, 1892)

was in der Apostelgeschichte über die Stellung des Gamaliel bei der Beratung im Synedrium berichtet wird (5_{38} f.), ist sicher Ausdruck der Gesinnung verschiedener jüdischer Kreise den Christen gegenüber gewesen. Gamaliel will den entstandenen Konflikt dahin beurteilt wissen, daß jede Abweichung von der Tradition, welche aus aufrichtiger Frömmigkeit erfolgt, bestehen wird. Durch das Auftreten des Stephanus, der das pharisäische Tun und Treiben angriff, so daß man meinte, er wolle die Sitten des Moses ändern, kam es dann zu einem ernsten Gegensatz zwischen den Christen und den Juden. An die Steinigung des Stephanus schloß sich eine Verfolgung der Christen. Wenn es AG. 8_1 heißt: alle Christen in Jerusalem hätten sich zerstreut, so darf dieser Ausdruck nicht streng genommen werden; denn da nach Lukas die Apostel in Jerusalem blieben, so doch gewiß auch andere Jesusgläubige. Was dann die Verfolgung der Christen durch Herodes Agrippa anbetrifft, so ist bekannt: Agrippa schritt gegen die Christen ein, weil er sich populär machen wollte. Als einziges Opfer der Verfolgung nennt Lukas nur Jakobus den Zebedaiden (vergl. AG. 12_1 f.).

Wie sich das Christentum im einzelnen allmählich außerhalb Jerusalems ausbreitete, darüber fehlen bestimmte Nachrichten. Jedenfalls war die Mission nicht unbedeutend. Das kann man aus der Angabe AG. 21_{20} schließen. Lukas hebt hervor, daß infolge der Steinigung des Stephanus das Evangelium bis hin nach Phönicien, Cypern und Antiochien verkündet wurde. Und zwar betont er, daß die Christen nur zu Juden das Wort redeten (AG. 11_{19}). Im besonderen hören wir, daß das Christentum sich ausbreitete in den westlichen Küstenstädten von Azot bis Caesarea. Dort predigte speziell Philippus. Er zog durch Lydda, Joppe und die Ebene Saron und schuf hier christliche Gemeinden. Nach AG. $21_{3,4}$ befanden sich auch in Tyrus Jünger Jesu. Weiter breitete sich das Christentum in Samarien aus. AG. 9_{31} wird ausdrücklich Samarien neben Judäa genannt und hervorgehoben, daß die Gemeinden daselbst infolge des Friedens sich entwickelten und mehrten. Ebendaselbst erfahren wir auch allein in der Apostelgeschichte von Christen in Galiläa. Man darf wohl die Vermutung wagen, daß seit Jesu Wirken daselbst einige Gemeinden weiter bestanden haben. Daß sich in Damaskus Christen befanden, geht aus AG. $9_{2,10,19}$ hervor. Und AG. 11_{19-26} enthält einen interessanten Bericht über die Gründung einer Gemeinde in Antiochien, die später der

---

126 f. und J. Dérenbourg, Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine d'après les Thalmuds et les autres sources rabbiniques, I, 1867, 131 f. Daß der AG. 4_6 erwähnte Johannes identisch ist mit Jochanan ben Zakkai, wie man vermutet hat, ist unbegründet.

Vorort der syrischen Gemeinden wurde. Von den Propheten und Lehrern, welche in der ersten Zeit nach AG. 13_1 in Antiochien wirkten, war Manaëm wohl ein geborener Jude. Er war ein Vertrauter des Herodes Antipas gewesen. Daneben werden Simeon Niger und Lucius von Cyrene genannt. Über die beiden letzteren läßt sich nichts Näheres sagen (vergl. *Νίγερ*, der Peräit, Josephus, bell. jud. II, 19_2; wahrscheinlich findet sich der Name auch im Talmud נִגְרִי). Mehr erfahren wir nicht in der Apostelgeschichte über die Ausbreitung des Christentums in Palästina und den anliegenden Ländern. Aus den Briefen des Paulus ergibt sich wenig. 1. Thess. 2_{14} ist von Gemeinden in Judäa die Rede. Nach Gal. 1_{21} predigte Paulus in Syrien, worunter nicht Phönicien zu verstehen ist, und Cilicien. Und zwar ist eine heidenapostolische Wirksamkeit des Paulus daselbst nicht vorausgesetzt. Auch aus AG. 26_{20} (vergl. $15_{23, 24}$) sowie aus Röm. 15_{19} geht hervor, daß Paulus im jüdischen Lande predigte. Endlich darf man vielleicht aus Gal. 1_{17} schließen, daß Paulus unter der jüdischen Bevölkerung in der Umgebung von Damaskus missioniert hat.

Die ruhige Entwicklung der Ausbreitung des Christentums wurde aufgehalten durch die Hinrichtung des Jakobus, des langjährigen Leiters der jerusalemischen Gemeinde, und besonders durch den jüdisch-römischen Krieg. Wir können voraussetzen, daß die christlichen Gemeinden dem idumäisch-römischen Staatsregiment gegenüber dieselbe freie und feste Haltung bewahrten, wie sie einst Jesus behauptet hatte. In die Kämpfe mit den Römern wurden die Christen wahrscheinlich nicht hineingezogen. Euseb, hist. eccl. III, 5_2 f., berichtet, daß die Urgemeinde, ehe der Krieg begann, aus Jerusalem nach Pella, einer Stadt Peräas, auswanderte.[1]) An dieser Nachricht zu zweifeln, liegt kein Grund vor. Euseb wird seine Kunde von Julius Africanus oder wahrscheinlicher von Hegesipp haben. Der empfindliche Stoß, welchen das jüdische Volkstum durch den Sieg der Römer empfing, hat gewiß auch den Bestand der judenchristlichen Gemeinden stark erschüttert. Die Missionskraft wurde gelähmt; die Hoffnung der Christen auf eine Gewinnung des jüdischen Volkes schwand mehr und mehr. Ein Bild, in welcher Lage die Gemeinden sich befanden, gibt die Sondertradition, welche Lukas in seinem Evangelium benutzt und offenbar treu reproduziert hat. Danach lebten die Jesusgläubigen in äußerer Not, in ent-

---

[1]) Die Stadt Pella lag an der Westseite der nordgileaditischen Landschaft bei Fahil, gegenüber von Scythopolis in südöstlicher Richtung. Von Josephus ist bell. jud. III, 3_3 das Gebiet von Pella als die nördliche Grenze Peräas bezeichnet. Euseb spricht von *ἡ Περαία τῆς Παλαιστίνης*, Onomasticon 264_{99} (ed. E. Klostermann), vergl. G. Schumacher, Pella, 1888 und P. Thomsen, Palästina nach dem Onomasticon des Euseb, 1903, 87 f.).

behrungsvoller Lage und Bedrängnis (vergl. besond. 6_{20} f.). Aber auf der anderen Seite darf nicht übersehen werden, daß die Fortdauer der christlichen Gemeinden nach dem Jahre 70 durch die Lebenskräftigkeit des Judentums bedingt ist. Das Judentum wurde durch den römischen Krieg nicht vernichtet. Durch das nationale Unglück wurde die messianische Hoffnung, das Bewußtsein des Auserwähltseins, von neuem angefacht. Je schroffer das Verderben über das Volk hereingebrochen war, desto glühender wurde die Zukunftserwartung. So ist wohl auch unter den Jesusgläubigen durch die Zerstörung Jerusalems der messianische Glaube von neuem belebt worden. Man sah darin nichts anderes als eine Erfüllung der Weissagung Jesu, als die Gottesstrafe für den Unglauben, für die an dem Messias begangene Schuld; man sah darin ein Vorspiel des Weltgerichts, ein Zeichen, daß Christus auf den Wolken des Himmels bald erscheinen werde. Jetzt ist die Herrschaft bei den Heiden. Ihnen ist die Züchtigung des Gottesvolkes übertragen. Und dieser Glaube hielt den Bestand judenchristlicher Gemeinden aufrecht. Im einzelnen wissen wir darüber äußerst wenig. Wenn die Urgemeinde Jerusalem verließ und nach dem Ostjordanlande flüchtete, so ist daraus nicht zu schließen, daß alle Gemeinden Palästinas diesem Beispiel folgten. Nach dem Bericht in der Apostelgeschichte befanden sich aber, wie wir sahen, christliche Gemeinden außer in Judäa auch in Samarien, Galiläa und in dem Küstengebiet. Die Annahme ist nicht zu verwerfen, daß viele Gemeinden daselbst während der Not, welche durch die Römer über das Land kam, sich erhielten. Zu beachten ist dabei, daß besonders Galiläa von jeher der Platz für viele religiöse Parteiungen war, und daß der dortige Herrscher Agrippa II. zu den Römern im allgemeinen eine freundliche Stellung einnahm. Bestimmte Nachrichten über die Verbreitung des Evangeliums unter den Juden, speziell über die Aufnahme, welche die christliche Predigt unter den jüdischen Schriftgelehrten fand, fehlen. In dem rabbinischen Schrifttum kann man verschiedene Zeugnisse dafür finden, daß das Evangelium auf die Entwicklung des Judentums nicht ohne Einfluß war. Und es muß in verschiedenen Kreisen das Evangelium freudige Aufnahme gefunden haben, so daß man sich zur Zeit des Rabbi Gamaliel II. genötigt sah, gegen die „Ketzer“ Stellung zu nehmen.

Ein besonderes Problem bietet die Frage, ob in Jerusalem einige Zeit nach der Zerstörung der Stadt Jesusgläubige sich wieder zusammenfanden.[1]) Diese Frage hängt mit der anderen zusammen, inwieweit die

---

[1]) Vergl. A. Schlatter, Die Tage Trajans und Hadrians, 1897, Die Kirche Jerusalems vom Jahre 70—130, 1898, auch Zur Topographie und Geschichte Palästinas, 1893, 143.

Annahme der Bildung einer jüdischen Gemeinde in Jerusalem nach dem Jahre 70 richtig ist. Bestimmte Gründe lassen sich dagegen nicht geltend machen. Ein Verbot, in Jerusalem zu wohnen, bestand nicht. Und die Stadt wurde nicht so zerstört, daß sie nicht bewohnt werden konnte. Daß aber Jesusgläubige nach Jerusalem zurückgekehrt sind, das darf man der Tradition entnehmen. Ihr liegt, wenn sie auch sagenhaft ausgebildet ist, doch ein bestimmter Kern zugrunde. Einerseits nämlich beruft sich Euseb (demonstr. evang. III, 5_{108}) auf eine Nachricht, aus der hervorgeht, daß in Jerusalem bis zur Zeit des Krieges unter Hadrian eine Gemeinde bestanden hat; anderseits berichtet Epiphanius (de mens. et pond. C. 14. 15), der wahrscheinlich Angaben des Hegesipp benutzte: von dem Kaiser Hadrian wurde Aquila[1]) nach Jerusalem gesandt; derselbe fand dort Christen, die nach der Zerstörung der Stadt wieder zurückgekehrt waren. Auch weiß Epiphanius zu sagen: ein Coenaculum auf dem Zion • nebst sieben Synagogen fand Hadrian im 47. Jahre nach der Zerstörung Jerusalems bei einem Aufenthalt daselbst vor. Die Zeit der Rückkehr der Christen aus Pella nach Jerusalem ist freilich vollkommen unbekannt.

Neben diesen Nachrichten kommt hier das in Betracht, was von den Kirchenvätern über die *ἐπίσκοποι* von Jerusalem gesagt wird. Speziell Euseb hat in seiner Chronik eine Bischofsliste überliefert. Woher er dieselbe hat, sagt er nicht näher. Nach hist. eccl. IV, 5 schöpfte er seine Kunde aus einer zu seiner Zeit vorhandenen Aufzeichnung. Die Bischofsliste, welche Euseb mitteilt, aus Hegesipps Nachrichten abzuleiten, geht nicht an, wie sich auf der anderen Seite auch nicht nachweisen läßt, daß später Epiphanius bei seinem Bericht (vergl. haer. 66) eine andere Quelle als die eusebianische Chronik vor Augen hatte. Nun ist von jeher in dieser Bischofsliste auffällig erschienen, daß in ihr für die Zeit von 107 bis 135 nicht weniger als dreizehn verschiedene Namen von Bischöfen angegeben werden. Von diesen wird nichts anderes berichtet, als daß sie Bischöfe aus der Beschneidung seien. So entsteht die Frage, was unter den *ἐπίσκοποι* zu verstehen ist. Man hat gemeint: die Bischöfe waren einzelne Männer mit autoritativem Ansehen, Presbyter, welche kollegialisch die Leitung der einzelnen Gemeinden hatten, als es Verwandte Jesu in Palästina nicht mehr gab. Aber dagegen spricht doch schon dies, daß die *ἐπίσκοποι* mit Jakobus in eine Linie gestellt werden, welcher in der alten Kirche gemeinhin als der erste monarchische Bischof betrachtet wurde. Euseb wird vielmehr bei seiner Mitteilung an Bischöfe im

---

[1]) Vergl. die Arbeit von S. Krauß über Aquila in der Festschrift zum 80. Geburtstage M. Steinschneiders, 1896, 148 f.

präzisen Sinn des Wortes denken. Und die auffallend große Zahl von Bischöfen im Lauf von ca. dreißig Jahren wird sich dadurch erklären, daß andere Bischöfe Palästinas zu den jerusalemischen irrtümlich mit hinzugerechnet worden sind. Verhält es sich aber so, dann ist damit gegeben, daß in jener Zeit außer in Jerusalem auch an anderen Orten des Landes nicht unbedeutende Gemeinden vorhanden waren.[1])

Ob dann die Christen infolge der jüdischen Aufstände und messianischen Revolten in Palästina unter Domitian und unter Trajan zu leiden hatten, ob dadurch die Entwicklung der Mission gehemmt war, läßt sich nicht ausmachen. Sicher ist, daß die Verwandten Jesu, die zwei Enkel des Judas, welche wohl in Galiläa ihren Wohnsitz hatten, als Davididen verklagt und in Rom vor Domitian verhört, aber freigelassen wurden (vergl. Hegesipp bei Euseb, hist. eccl. III, 19 f.). Man hat aus den Anklagen gegen Eliezer ben Hyrcanus wegen christlicher Neigungen gefolgert, daß in Palästina unter Domitian der betreffende Legat, wahrscheinlich Pompejus Longinus, mit der Verfolgung der Christen beauftragt wurde, daß damals die Römer die missionseifrigen Judenchristen für national-jüdische Agitatoren gehalten haben. Man hat ferner sich auf den Bericht des Statthalters Tiberianus an Trajan um 114, daß die Christen sich in törichter Weise zum Martyrium drängen, berufen und daraus weitere Schlüsse gezogen.[2]) Indes, was den ersten Punkt anbetrifft, so sind die Quellen, auf welche man sich bezieht, nur rabbinische Legenden, welchen historische Glaubwürdigkeit nicht zugesprochen werden kann. Und auch der Bericht des Statthalters Tiberianus (bei Joh. Malalas, Chronographia, ed. Dindorf, S. 273, in anderer Form bei Joh. Antiochenus [vergl. Müller, Fragmenta hist. graeca IV, 580, n. 111]) erweist sich bei näherer Untersuchung als ungeschichtlich. Wir lesen bei Malalas: Tiberianus könne die kaiserlichen Edikte gegen die Christen nicht länger in Ausführung bringen; er sei des Mordens satt, und zudem drängten sich jene freiwillig zum Tode[3]). Daß weiter Judenchristen es waren, welche den auf die Wiederherstellung des Tempels gerichteten Bestrebungen der Juden entgegengetreten sind, ja

---

[1]) Vergl. Zahn, Forschungen VI, 281 f. und A. Schlatter, Der Chronograph aus dem 10. Jahre Antonins, 1894 (S. 30 „die Liste ist judenchristlich nicht nur deswegen, weil sie über Jerusalem sachkundig berichtet, sondern noch mehr deswegen, weil ihr die heidenchristlichen Bischöfe von Jerusalem keineswegs die Erben und Nachfolger der judenchristlichen Reihe sind").

[2]) Vergl. H. Grätz, Historische und topographische Streifzüge, die römischen Legaten in Judäa unter Domitian und Trajan und ihre Beziehung zu Juden und Christen, M.G.W.J. 1885, 17.

[3]) Vergl. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes I[3], 640 und zu den Nachrichten des Hegesipp, Zahn, Forschungen VI, 242. f.

daß sie den Tempelbau durch Denunziation bei dem Kaiser zu hintertreiben suchten,[1]) ist nicht richtig. Es ist vielmehr, wie wir bereits sahen, sehr wahrscheinlich, daß Hadrian nie die Erlaubnis zur Wiederherstellung des Tempels den Juden gegeben hat. Das Zeugnis, welches man dafür anführt (Bereschith rabba C. 28. 64. 78. [vergl. Midrasch zu Ruth 1_{17}, Koh. 1_7, Esth. 9_2]), ist eine Legende. Man muß sagen, daß die Juden selbst eigenmächtig den Versuch machten, ihren Tempel wieder aufzubauen. Zur Zeit des Barkochebaaufstandes wurden die Judenchristen Palästinas, weil sie sich an dem Kampf nicht beteiligen wollten, hart verfolgt (vergl. Justin, Apologie I, 31). Einen gewissen Anhalt für die Bestimmung der Verbreitung des Christentums nach dem Jahre 70 bieten die Nachrichten der Kirchenväter. Von dem, was sie über die Verhältnisse der Judenchristen zu ihrer Zeit sagen, darf wohl ein Rückschluß auf unseren Zeitraum gemacht werden. Von den Kirchenvätern kommen vornehmlich Euseb, Epiphanius und Hieronymus in Betracht. Nach ihren Nachrichten lebten Christen in verschiedenen Städten von Peräa, in Kochaba[2]) in der Basanitis, in Apamea, in Beröa und Umgegend (Coelesyrien), in Nabatäa, Ituräa und der Moabitis.

Zum Schluß richten wir unseren Blick nach Edessa und Ägypten. In Edessa nahm die nationalsyrische Kirche ihren Anfang. Dort fand das Evangelium nach der Doctrina Addaei zuerst bei den Juden Aufnahme. Viele nahmen die neue Lehre an. Und zwar wird das einige Zeit nach dem Fall Edessas, vielleicht zur Zeit des Barkochebaaufstandes gewesen sein. Wann es in Ägypten zur Ausbreitung des Evangeliums gekommen ist, wissen wir nicht. Lukas berichtet in der Apostelgeschichte von dem Juden Apollos aus Alexandrien. Vielleicht war dieser schon in seiner Heimat über das Evangelium unterrichtet worden

---

[1]) Vergl. M. Joel, Blicke in die Religionsgeschichte I, 1880, 30 sowie Guttmann, MGWJ. 1898, 343.

[2]) Eine genaue topographische Fixierung des Ortes ist bisher nicht gelungen. Von den alten Nachrichten über Kochaba (vergl. Julius Africanus [vergl. bei Euseb. hist. eccl. I, 7 als Sitz der Verwandten Jesu genannt], und Euseb, Onomasticon: *Χωβά, ἥ ἐστιν ἐν ἀριστερᾷ Δαμασκοῦ. ἔστι δὲ καὶ Χωβὰ κώμη ἐν τοῖς αὐτοῖς μέρεσιν, ἐν ᾗ εἰσίν 'Εβραῖοι οἱ εἰς Χριστὸν πιστεύσαντες 'Εβιωναῖοι καλούμενοι,* [vergl. auch Hieronymus]) sind die des Epiphanius ziemlich genau (vergl. haer. 18_1, $19_{1,2}$, 29_7, $30_{2,18}$, 40_1, 53_1). Da der Ort östlich vom Jordan lag, so kommen all die Orte mit Namen Kochab westlich vom Jordan und Antilibanon nicht in Betracht (vergl. Gen. 14_{15}), und es ist im Grunde nur streitig, ob der Ort südwestlich von Damaskus (dagegen spricht offenbar Epiphanius, haer. 40_1: *ἐν τῇ 'Αραβίᾳ ἐν Κωχάβῃ*; vergl. auch $30_{2,18}$) oder Astaroth Karnaim benachbart, ein wenig westlich von Adraa (dem heutigen Der ʻat) zu suchen ist.

(vergl. $18_{24, 25}$ [nach D mit dem Zusatz ἐν τῇ πατρίδι]). Aus den verschiedenen legendenhaften Traditionen läßt sich nichts Positives gewinnen. Es hat aber große Wahrscheinlichkeit, daß in Ägypten früh Juden das Evangelium annahmen. Denn erstens war der Verkehr zwischen Jerusalem und Alexandrien ein reger. Und daselbst hatte eine große Judenschaft ihren Sitz. Es wäre auffällig, wenn bei den günstigen Verkehrsverbindungen sich nicht früh hier die Kunde von dem Evangelium verbreitet haben sollte. Zweitens hat man mit Recht darauf hingewiesen, daß es einer Erklärung bedarf, daß Paulus auf seinen Missionswegen sich nicht nach Ägypten begab, obwohl doch dieses Land für ihn von großer Wichtigkeit sein mußte. Offenbar unterließ er es gemäß seines Berufsbewußtseins, nicht dort das Evangelium zu verkündigen, wo bereits ein Grund dazu gelegt war. Und wenn Paulus am Ende seiner Wirksamkeit im Orient seine Gedanken nach Spanien richtete (Röm. 15_{23} f.), so muß man daraus schließen, daß für ihn eben Ägypten missioniert war, oder daß er den Judenaposteln die Mission daselbst überlassen hatte. Vielleicht ist die Vermutung nicht unrichtig, daß in Ägypten mehr als irgendwo sonst Juden das Evangelium von Christus angenommen haben.[1])

2. Kleinasien.

Über die Ausbreitung des Christentums in Kleinasien unterrichtet uns Lukas in der Apostelgeschichte. In großen Zügen werden die Reisen des Paulus angegeben.[2]) Soweit wir vermuten können, waren vor der paulinischen Mission nur in Cilicien christliche Gemeinden entstanden (vergl. Gal. 1_{21} und AG. $15_{23, 41}$). Auf der Reise, welche Paulus in Gemeinschaft mit Barnabas im Auftrage der antiochenischen Gemeinde unternahm, wurde zuerst in Cypern, der Heimat des Barnabas, das Evangelium verkündigt. Daß man damals in den Synagogen predigte, davon erzählt Lukas AG. 13_5. Über den Erfolg wird freilich nichts gesagt. Man darf wohl behaupten, daß das Evangelium hier und dort von den Juden angenommen wurde. Vielleicht entstanden sogar judenchristliche Gemeinden. Von Cypern wandten sich Paulus und Barnabas nach Pamphylien. Man kam nach Perge und von da nach An-

---

[1]) Auch darf man wohl sagen, daß die Christen aus Cyrene, welche in Gemeinschaft mit Christen aus Cypern (vergl. AG. 11_{20}) den Heiden (*Ἕλληνας*) das Evangelium verkündeten, identisch mit den cyrenäischen Juden sind, die mit anderen auswärtigen Juden in Jerusalem eine Synagogengemeinschaft bildeten (vergl. AG. 6_9).

[2]) Vergl. zur Verbreitung der Juden außer Schürer, Gesch. III³, 10 f. W. M. Ramsay, The jews in the graeco-asiatic cities, Expositor, V., 1902, 19 f., 92 f.

tiochien in dem sogen. pisidischen Phrygien. Über die Wirksamkeit daselbst berichtet AG. 13_{14} f. ausführlich. Wir hören: nachdem Paulus und Barnabas in der Synagoge geredet hatten, wurden sie von den Synagogenvorstehern gebeten, auf den nächsten Sabbath abermals das Wort Gottes zu verkündigen. Das geschah. Aus dem Bericht geht hervor, daß nur einige von den Juden gläubig wurden (vergl. $13_{42, 43}$). Viele nahmen Paulus und Barnabas gegenüber eine feindliche Haltung ein und veranlaßten schließlich die Vertreibung der Apostel. Aber von Antiochien breitete sich das Evangelium in die umliegende Gegend und darüber hinaus in die Städte und Dörfer der angrenzenden Nachbarländer aus (vergl. 13_{49}). Paulus und Barnabas kamen nach Ikonium (14_1), Lystra (14_8) und Derbe (14_{20}), den bedeutendsten Städten der Landschaft Lykaonien. Soweit wir wissen, gab es in Derbe und Lystra keine Synagogen. Vielleicht darf man sagen: die beiden Gemeinden von Derbe und Lystra waren die ersten, welche fast nur aus Heiden bestanden. Aus Derbe stammt der Missionsgenosse des Paulus Cajus (vergl. 20_4). Daß derselbe ein Jude war, ist nicht wahrscheinlich, da Cajus ein sehr gangbarer römischer Name ist. In Lystra dagegen hatte wahrscheinlich ihren Wohnort Eunike, die Mutter des Timotheus, eine geborene Jüdin (vergl. 2. Tim. 1_5 und AG. 16_1). Durch den Einfluß der Eunike, welche das Evangelium annahm, ist offenbar Timotheus für das Christentum gewonnen worden. Wenn anderseits AG. 16_3 berichtet wird, daß Timotheus beschnitten wurde, und wenn Lukas sagt, daß es geschah um der Juden willen, die an demselben Ort waren, die alle wußten, daß sein Vater ein Grieche war, so ist der nähere Grund wohl darin zu sehen, daß die Mutter des Timotheus auf die Beschneidung drang. Im übrigen wissen wir über die christlichen Gemeinden in Derbe und Lystra nichts. Mehr erfahren wir über Ikonium. Auf Grund der verhältnismäßig häufigen Erwähnung dieses Ortes in der Apostelgeschichte (vergl. 13_{51}, $14_{1, 19, 21}$, 16_2, vergl. auch 2. Tim. 3_{11}) darf man vermuten, daß die christliche Gemeinde daselbst nicht unbedeutend war. Es wird erzählt, daß man in der Synagoge viele Juden gewann. Freilich traten auch hier die Juden dem Paulus und Barnabas zuletzt feindlich gegenüber.

Zu Beginn des größeren Missionswerkes, welches Paulus ohne Barnabas in der folgenden Zeit unternahm, suchte er zunächst von dem syrischen Antiochien aus den nördlichen Teil der Provinz Galatien auf. Lukas berichtet AG. 16_6 f., daß Paulus durch Phrygien und durch das galatische Gebiet zog (*τὴν Φρυγίαν καὶ Γαλατικὴν χώραν*). Von dem südöstlichen Teil Phrygiens ging er wohl direkt nach Norden zu den Galatern. Ob bei diesen das Evangelium unter den Juden Ver-

breitung fand, erfahren wir nicht. Lukas gibt nur äußerst kurz die Reiseroute an. Er erzählt dann, daß Paulus an der Grenze von Phrygien nicht nach Westen (nach Asien), auch nicht nach Norden (nach Bithynien), sondern nach Nordwesten abbog und auf einem Umweg schließlich nach Troas gelangte (vergl. 16_{6-8}). Aus dem späteren Bericht in der Apostelgeschichte (vergl. 20_6 f.) geht hervor, daß es in Troas zur Bildung einer christlichen Gemeinde kam (vergl. 2. Kor. 2_{12}). Die Frage, zu welcher Zeit das geschah, und ob Christen jüdischer Abkunft sich in der Gemeinde befanden, läßt sich nicht beantworten. Wahrscheinlich war daselbst eine jüdische Gemeinde. In der Provinz Asien sollte dann Ephesus ein Hauptstützpunkt der christlichen Mission werden. Über die Verhältnisse in Ephesus bietet die Apostelgeschichte verschiedene Notizen. Auf Grund derselben hat man gesagt, daß die christliche Gemeinde in Ephesus im Vergleich mit den anderen durch Paulus gegründeten Gemeinden die meisten Gläubigen jüdischer Abkunft aufwies. Wir hören, daß Paulus von Korinth aus mit Aquila und Priscilla, jenem jüdischen Ehepaar aus Rom, welches er kennen gelernt hatte, nach Ephesus kam. Wir erfahren ferner, daß er die ihm bis zur Abreise von dort zur Verfügung stehende Zeit benutzte, um sich in der Synagoge mit den Juden zu unterreden, während Aquila und Priscilla selbständig eine Missionswirksamkeit begannen. Ob bereits bei der Ankunft des Paulus in Ephesus eine christliche Gemeinde daselbst bestand, geht aus der Darstellung des Lukas nicht hervor. Wahrscheinlich begründeten Aquila und Priscilla die ephesinische Gemeinde. Der Grundstock derselben wurde durch Judenchristen gebildet. Anderseits muß der Erfolg der Predigt des Paulus in der Synagoge ein günstiger gewesen sein, denn bei der Abreise von Ephesus versprach der Apostel, in nicht langer Zeit zurückkehren zu wollen (vergl. AG. 18_{19} f.). Seinen Bericht über den zweiten längeren Aufenthalt des Paulus in Ephesus motiviert Lukas mit dem Hinweis auf die Wirksamkeit des Apollos (vergl. AG. 18_{27}, 19_1). Apollos war ein Jude mit jüdisch-alexandrinischer Bildung. Mit der jerusalemischen Urgemeinde wohl nicht in Verbindung stehend verkündigte er in Ephesus das Evangelium und einige Zeit danach in Korinth. Es ist zu beachten, wie Lukas die Missionstätigkeit des Apollos unter den Juden hervorhebt. Das läßt darauf schließen, daß Apollos große Erfolge hatte. Daß Paulus dem Apollos nicht freundlich gesonnen war, hat man wohl vermutet, läßt sich indes nicht beweisen. Nun berichtet Lukas über den Aufenthalt des Paulus in Ephesus mehrere Einzelheiten, die auch für die Frage nach der Verbreitung des Evangeliums unter den Juden von Interesse sind. Zunächst erfahren wir, daß Paulus in Ephesus einige Johannesjünger gewann (19_1 f.). Der Charakter dieser

Leute ist unklar. Offenbar waren sie jüdischer Abkunft. Sie verehrten den Johannes als ihren Lehrer und waren wohl durch ihn auf Christus hingewiesen worden. Nach AG. 19_2 hielt sie Paulus für gläubig. Sie hatten sich also den Jesusgläubigen angeschlossen. Im übrigen werden wir uns vorzustellen haben, daß die Zahl der Anhänger des Johannes sowohl in Palästina als auch in der Diaspora eine nicht unbedeutende war. Zweitens wird hervorgehoben, daß die Missionstätigkeit des Paulus in Ephesus eine intensive war. Lukas sagt: alle Bewohner von Asien, Juden sowohl wie Griechen, hörten das Wort des Herrn (19_{10}). Das ist gewiß eine starke Hyperbolie des Ausdrucks; aber man muß sich, um das Wort richtig zu verstehen, den lebhaften Handelsverkehr, welcher damals in Ephesus herrschte, vergegenwärtigen. Und gewiß wurden viele Fremde, Leute, welche aus der Provinz nach Ephesus kamen, mit dem Evangelium bekannt. Drittens wird gesagt, daß Paulus drei Monate lang in der Synagoge predigte (19_8). Über den Erfolg verlautet nichts. Wenn Lukas das Wort *πείθειν* (überreden, durch Worte gewinnen) gebraucht, so ist dadurch ein Erfolg der Predigt nicht angedeutet. Indes aus dem Hinweis des Lukas auf die lange Wirksamkeit des Paulus in der Synagoge muß man doch schließen, daß viele Juden sich zu Jesus bekannten. Viertens ist beachtenswert, daß der Übergang der Missionswirksamkeit des Paulus von den Juden zu den Heiden nicht besonders angegeben wird, wie das an anderen Stellen der Apostelgeschichte (vergl. 13_{11}, $18_{6,7}$) der Fall ist. Lukas spricht nur von einer Absonderung von der Synagoge (19_9 *ἀποστὰς ἀπ' αὐτῶν ἀφώρισεν*). Als einige Juden das Evangelium verspotteten, setzte Paulus seine Tätigkeit in der Schule eines gewissen Tyrannos fort (vergl. AG. 19_9). Man hat gemeint: dieser Tyrannos sei ein Jude mit heidnischem Beinamen gewesen. Seine Schule war ein Beth ha-Midrasch, da nach AG. 19_{10} auch Juden an den Unterweisungen des Paulus daselbst teilnahmen, und diese Juden nicht einen heidnischen Lehrsaal betreten haben würden. Aber irgendwie wahrscheinlich machen läßt sich diese Annahme nicht. Sie ist im Gegenteil geschichtlich unwahrscheinlich, da berichtet wird, daß Paulus die Hauptsynagoge wegen der Feindschaft seitens der Juden verlassen mußte. Unter diesen Umständen wird Paulus schwerlich abermals eine öffentliche jüdische Lehrstätte zum Schauplatz seiner Tätigkeit gewählt haben. Wir werden daher an eine Art Rhetorenschule zu denken haben, welche Paulus zu seinen Vorträgen benutzte. Daß dorthin auch Juden kamen, ist immerhin möglich. Jedenfalls entfaltete Paulus eine große Missionstätigkeit unter den Heiden[1]) (vergl.

[1]) Der AG. 20_4, 21_{29} erwähnte, aus Ephesus gebürtige Trophimus war ein heidenchristlicher Gehilfe des Paulus, vergl. 2. Tim. 4_{20}. Ob der

AG. 19_{23} f.). Damit haben wir die Hauptpunkte genannt, auf Grund deren wir uns ein ungefähres Bild machen können von der Ausbreitung des Evangeliums unter den Juden in Ephesus und Umgegend.

Wenden wir von Ephesus aus unseren Blick wieder auf ganz Kleinasien. In dem Bericht der Apostelgeschichte ist von jeher aufgefallen, daß es 16_6 heißt: der Geist wehrte dem Paulus und seinen Genossen (*κωλυθέντες ὑπὸ τοῦ ἁγίου πνεύματος*, vergl. 16_7: *οὐκ εἴασεν αὐτοὺς τὸ πνεῦμα Ἰησοῦ*), in dem westlichen Küstenland Kleinasiens, in Mysien, Lydien, Karien, sowie auch in Bithynien das Evangelium zu verkündigen. Es sind dafür verschiedene Erklärungen gegeben worden. So hat man gesagt: Lukas wolle damit andeuten, daß in den genannten Gebieten sich bereits christliche Gemeinden befanden. Und zwar waren diese vornehmlich aus Gläubigen jüdischer Abkunft zusammengesetzt. Die Gemeinden hatten sich in früher Zeit gebildet. Der Geist aber wies dem Paulus als seine spezielle Aufgabe zu, nur dort zu predigen, wohin noch nicht die Botschaft von Christus gedrungen war (vergl. Röm. 15_{20}, 2. Kor. 10_{15}). Aber diese Erklärung läßt sich nicht halten. Denn einmal führt doch der von Lukas gebrauchte Ausdruck (*κωλυθέντες ὑπὸ τοῦ ἁγίου πνεύματος*) nicht darauf, daß man dabei an äußere Verhältnisse zu denken habe. Es soll offenbar nach Lukas nur das angedeutet werden, daß die Missionswege des Paulus unter einer höheren Leitung standen, daß es die göttliche Offenbarung oder der Geist waren, welche den Paulus veranlaßten, bald Europa als Missionsfeld aufzusuchen. Sodann haben wir kein geschichtliches Zeugnis, welches beweisen würde, daß tatsächlich in jenen Gegenden bereits christliche Gemeinden vorhanden waren. Man behauptet das zwar und beruft sich dafür auf den 1. Petrusbrief. Derselbe setze als Leser Christen jüdischer Abkunft voraus. Petrus wende sich mit diesem Schreiben an messiasgläubige Konventikel in Kleinasien, deren Entstehung auf den regen Verkehr, welcher zwischen Kleinasien und Palästina bestand, zurückzuführen ist.[1]) Wenn das der Fall wäre,

---

AG. 19_{33} erwähnte Alexander, welcher bei dem Aufstand des Demetrius von den Juden vorgeschoben wurde und einen vergeblichen Versuch einer Verteidigung machte, ein Jude war, der seine Glaubensgenossen verteidigen wollte, oder ein Judenchrist, den die Juden bei dem Aufstand der Volkswut opfern wollten, geht aus dem Zusammenhang nicht klar hervor. Indes ist das erstere wahrscheinlicher; durch Alexander wollten die Juden ihrerseits den Vorwurf abwenden, daß sie an dem Aufruhr beteiligt seien. Unerweislich ist, daß dieser Alexander mit dem 1. Tim. 1_{20} oder 2. Tim. 4_{14} genannten identisch ist.

[1]) vergl. B. Weiss, Der erste Petrusbrief und die neuere Kritik, 1906, 17 f.

so wäre das überaus bedeutungsvoll zur Würdigung der Geschichte des Judenchristentums. Wir hätten dann einen wichtigen urkundlichen Beweis für die weite Verbreitung des Evangeliums unter den Juden. Diese Position ist jedoch von den meisten Forschern der Neuzeit abgelehnt worden. Und das geschieht mit vollem Recht. Gewiß müssen wir uns vergegenwärtigen, daß unsere Kenntnis der Lebensgeschichte des Petrus eine äußerst dürftige ist. Wir wissen absolut nichts über sein Verhältnis zu den 1. Petr. 1_1 genannten Gemeinden. Ferner läßt sich in keiner Weise unbedingt sicher sagen, ob der Brief von Rom oder von Babylon aus geschrieben ist. Wir nehmen das erstere an. Wir wissen auch nichts Sicheres über wechselseitige Beziehungen, die zwischen Paulus und Petrus bestanden. Aber es ist doch erstens zu bedenken, daß die Frage umstritten ist, ob überhaupt der 1. Petrusbrief von Petrus selbst herrührt, und ob er, wie man angenommen hat, in der Zeit nach der zweiten Missionsreise des Paulus verfaßt wurde. Hat der Brief den Petrus zum Urheber (das ist immer noch das wahrscheinlichste: dafür spricht in erster Linie die Lebhaftigkeit und Innigkeit der Parusiehoffnung, wie sie in dem Briefe zum Ausdruck kommt), so war jedenfalls Silvanus bei der Abfassung des Schreibens stark beteiligt, denn man kann nun einmal nicht leugnen, daß der Brief trotz vieler ihm eigentümlichen Gedanken einen Anschluß an den paulinischen Ideenkreis zeigt. Silvanus aber stand mit Paulus in Verbindung (vgl. außer den Angaben der AG. 1. Thess. 1_1, 2. Thess. 1_1, 2. Kor. 1_{19}). Von seinen Beziehungen zu Petrus wissen wir sonst nichts. Zweitens haben wir keine anderen Anhaltspunkte, welche eine große Verbreitung des Evangeliums unter den kleinasiatischen Juden irgendwie wahrscheinlich machten. Drittens läßt sich nicht beweisen, daß die Leser des 1. Petrusbriefes unbedingt Judenchristen sein müßten. In dem ganzen Schreiben ist auch nicht eine einzige Stelle enthalten, welche auf geborene Juden notwendig zu beziehen ist. Und daß die Leser von Petrus oder auch von Silvanus für das Evangelium gewonnen sind, geht aus dem Schreiben nicht hervor. Die Leser konnten auf eine noch nicht lange Zeit ihres Christenstandes zurücksehen. Sie bedurften der Stärkung ihres Glaubens und ihrer Hoffnung. Sie hatten Anfechtungen und Heimsuchungen zu erdulden; sie waren besonders von seiten der Heiden Schmähungen, Verdächtigungen und Lästerungen ausgesetzt. Darum ist der Zweck des Schreibens, den Lesern eine Norm darzubieten für ihre Stellung, welche sie als Jesusgläubige im Denken und Handeln einnehmen müssen. Ganz unbegründet war die Ansicht, die einige Forscher vertreten haben, daß der Verfasser des Briefes die Autorität des Paulus gegen die Autorität der diesem feindlichen Judenchristen sicher stellen

wollte. Weiter folgt aus der Grußüberschrift nichts für die Frage, ob die Leser Juden- oder Heidenchristen sind. Auch aus der Reihenfolge der in der Grußüberschrift genannten Provinzen kann für die Bestimmung des Leserkreises nichts Sicheres eruiert werden. Wenn man gemeint hat, daß Petrus die Leser als Heidenchristen dadurch charakterisiere, daß er sie als Beisassen der Judenchristen in der Diaspora (*παρεπιδήμοις διασποράς*) bezeichnet, so spricht doch dagegen vor allem die deutliche Aussage über die Leser 2_9. Nach Meinung des Verfassers ist ein neues Gottesvolk, das wahre Israel, entstanden. Der christliche Glaube hat die Nationalitätsschranken beseitigt. Überschaut man die verschiedenen Erklärungen der Grußüberschrift, welche man gegeben hat, so ist die wahrscheinlichste die: den auserwählten Fremdlingen, welche dem Gebiet der Diaspora von Pontus, Galatien, Kappadocien, Asien und Bithynien angehören. Diese Umschreibung der Ortsbestimmung kann nicht auffällig erscheinen. Nun beweisen verschiedene Stellen im Brief, daß die Leser Heidenchristen sind. So ist $1_{14 \cdot 18}$ davon die Rede, daß sie zuvor in dem Zustand der Unwissenheit (*ἄγνοια*) lebten und einen eitlen, von den Vätern überlieferten Wandel (*ἐκ τῆς ματαίας ὑμῶν ἀναστροφῆς πατροπαραδότου*) führten. Beides legt die Annahme nahe, daß die Leser geborene Heiden sind. Denn dem religiös-sittlichen Zustand der Juden kann nicht ohne weiteres *ἄγνοια* zugeschrieben werden. Die Juden besaßen in den heiligen Schriften die Offenbarung von seiten Gottes. Und wenn auch die Juden bei der gewiß oft äußerlichen Erfüllung des Gesetzes den Willen Gottes verkannten, so hörten sie ihn doch stets bei der Vorlesung der heiligen Schriften in den Synagogen. In dem Wort *ἄγνοια* liegt mehr als das bloß mangelnde Verständnis des göttlichen Willens. Zudem wird sonst nie so allgemein von den Juden gesagt, daß sie sich in dem Zustand der *ἄγνοια* befanden. Stellen wie Eph. 4_{18}, AG. 17_{30} beweisen, daß das Wort der typische Ausdruck für die heidnische Unwissenheit ist. 1. Petr. 1_{14} aber ist die *ἄγνοια* als vormaliger Zustand der Leser gedacht und als ein entschuldigendes Moment genannt. Anderseits konnte von Juden nicht ohne weiteres gesagt werden, daß ihr „von den Vätern überlieferter Wandel" ein eitler war (vergl. 1_{18}). Unmöglich durfte Petrus so geringschätzig urteilen von der Lebensführung der Leser, die ihnen von den Vätern übermittelt wurde. Das Wort *μάταιος* bezeichnet, speziell in den Schriften des Neuen Testaments wie auch in der Septuaginta, die Nichtigkeit, die völlige Entfremdung von dem Lebenszweck. Hier ist wohl an den Götzendienst gedacht, dem die Leser ergeben waren. Und in den Worten *ἀναστροφὴ πατροπαράδοτος* kommt der allgemeine Gedanke zum Ausdruck, daß die von den Vätern überkommene Lebenslehre es

ist, welche die Macht der Sünde steigert. Das ist gesagt im Gegensatz zu der Zugehörigkeit zu Gott, welche durch Christus begründet ist und neues Leben vermittelt. Weiter ist auch die Stelle $4_{3.4}$ für die Meinung ausschlaggebend, daß als die Leser des Briefes Heidenchristen gedacht sind. Wenn es nämlich heißt, daß sie in der vergangenen Zeit den Willen der Heiden *(τὸ βούλημα τῶν ἐθνῶν)* getan haben, so hat man zunächst den Eindruck: das ist nicht gesagt, um die Leser als ehemalige Juden von den Heiden zu unterscheiden, sondern um sie zu ermahnen, daß sie in der Gegenwart als Christen nicht mehr das heidnische Leben fortsetzen. Petrus hat nicht den Gegensatz zwischen Judentum und Heidentum im Auge, sondern den Gegensatz zwischen Einst und Jetzt. Vor ihrer Bekehrung gehörten sie den *ἔθνη* an und folgten dem Gesamtwillen dieser *ἔθνη*, den *ἐπιθυμίαι ἀνθρώπων* (4_2). Durch den Glauben an Christus und durch die Hoffnung sind sie als Wiedergeborene Mitglieder des Gottesvolkes. Als solchen muß ihnen der Wille der Heiden fremd sein. Es werden dann die einzelnen Betätigungen des heidnischen Lebens genannt. Auffällig ist der Ausdruck *ἀθέμιτοι εἰδωλολατρεῖαι*. Darin liegt gewiß nicht notwendig, daß die Christen, an die Petrus sich wendet, sich zuvor am Götzendienst beteiligt haben. *Εἰδωλολατρεῖαι* kann allgemein im Sinn von götzendienerischen Greueln gefaßt werden (vergl. Gal. 5_{20}, 1. Kor. 6_9). Man hat gemeint: durch *ἀθέμιτοι* werden die *εἰδωλολατρεῖαι* als dem göttlichen Gesetz widerstreitend bezeichnet, und hat daraus den Schluß gezogen, daß die Leser Juden waren. Nur als solche hatten sie das göttliche Gesetz. Aber der Sprachgebrauch lehrt, daß *ἀθέμιτος* überhaupt von allem steht, was das sittliche Gefühl als ungehörig betrachtet (vergl. 2. Petr. 2_7). Und abgesehen davon konnte *ἀθέμιτος* auch gesagt werden von dem christlichen Standpunkt der Leser aus. Der Schluß, daß die Angeredeten Juden sind, ist also hinfällig. Endlich weist doch die Charakterisierung des ehemaligen Lebens der Leser *(πεπορευμένους ἐν ἀσελγείαις, ἐπιθυμίαις, οἰνοφλυγίαις, κώθμοις, πότοις καὶ ἀθεμίτοις εἰδωλολατρείαις)* deutlich darauf hin, daß ihre Vergangenheit heidnisch ist. Man sagt wohl: Petrus kann hier von geborenen Juden so reden, weil es bekannt ist, daß Juden in und vor allem außerhalb Palästinas häufig griechische Sitte nachahmten, auch an heidnischen Ausschweifungen sich beteiligten. Indes durch die hier genannten Laster wird in der altchristlichen Literatur gewöhnlich das Heidentum charakterisiert. Und auch andere Stellen des 1. Petrusbriefes, die man zum Beweis der jüdischen Nationalität der Leser geltend macht[1]), sind in

---

[1]) Aus 1. Petr. 1_{21} *(πιστοὺς εἰς θεόν)* ergibt sich nichts Bestimmtes, denn *πιστεύειν εἰς τὸν θεόν* kann auch im Hinblick auf Juden gesagt werden.

keiner Weise beweiskräftig. Daß im 1. Petrusbrief das Alte Testament verhältnismäßig oft zitiert wird, daß eine häufige Anlehnung an alttestamentliche Gedanken, Worte und Bilder zu konstatieren ist, ist gewiß auffällig. Doch daraus darf man nicht schließen, daß die Leser des Briefes Judenchristen sein müssen. Auch Paulus benutzt häufig das Alte Testament, wenn er sich an Heidenchristen wendet. Macht man weiter darauf aufmerksam, daß bei den Lesern des ersten Petrusbriefes ein Verständnis alttestamentlicher Gebräuche und Vorstellungen vorausgesetzt wird, wie das in einem solchen Umfang Heidenchristen nicht zugemutet werden konnte, daß insbesondere Ausdrücke angewandt werden, deren eigentümliche Pointe nur geborene Juden verstehen konnten (vergl. $1_{2, 10}$ f. $_{19}$, $2_{4. 5. 24. 25}$, 3_5 f.), so ist dieses Moment bei der Beurteilung der Beschaffenheit des Leserkreises gewiß zu beachten. Aber unbedingt beweiskräftig für die Annahme der jüdischen Nationalität der Leser ist das nicht. Leider haben wir keine genaue Kenntnis darüber, inwieweit man alttestamentliche Bibelkunde den Heidenchristen zuschreiben darf. Auf jeden Fall ist die Bibelkunde nicht zu unterschätzen. Als Leserkreis sind also in erster Linie Heidenchristen gedacht. Damit ist natürlich nicht ausgeschlossen, daß in jenen in der Grußüberschrift genannten Gegenden Kleinasiens auch Christen jüdischer Abkunft vorhanden waren. Nur wird darauf von dem Verfasser des Briefes in keiner Weise Bezug genommen.[1])

Nicht so dunkel wie bei dem 1. Petrusbrief sind für uns die historischen Verhältnisse, welche der Galaterbrief voraussetzt. Wir gehen von der traditionellen Voraussetzung aus, die trotz aller neueren Aufstellungen immer noch die größte Wahrscheinlichkeit hat, daß der Brief von Ephesus aus nach der Landschaft Galatien gerichtet ist, wo Paulus auf der zweiten großen Missionsreise das Evangelium verkündet und bei einem zweiten Besuch die Gemeinden alle im Glauben gestärkt hatte (vergl. AG. 16_6 und 18_{23}). Die Gemeinden bestanden, als Paulus den Brief schrieb, schon längere Zeit. Aus dem Inhalt des Briefes bekommt man zunächst den Eindruck, daß die Gemeindemitglieder zum größten Teil heidnischer Abkunft waren. Gal. 4_{8-10} redet Paulus die Leser seines Briefes direkt als Christen heidnischer Abkunft an (vergl. auch 5_2, 6_{12}). Das Problem ist, ob der Brief auch Judenchristen voraussetzt. Daß damals in der Landschaft Galatien Juden vorhanden waren, bezeugen außer-

---

Die Stelle $2_{9. 10}$ dagegen weist eher auf Leser heidnischer als jüdischer Abkunft (vergl. *οἵ ποτε οὐ λαός, νῦν δὲ λαὸς θεοῦ* und das *ἐλεηθέντες*). Der Hinweis 3_6 (*ἧς (Σάρρα) ἐγενήθητε τέκνα* . . .) ist auch bei Heidenchristinnen als Lesern sehr wohl verständlich.

[1]) Daß 1. Petr. 1_{12}. 3_{22} eine Polemik gegen judenchristliche Neigungen der Engelanbetung vorliegt, kann man nicht wahrscheinlich machen.

christliche Quellen nicht. Das ist zwar des öfteren behauptet, aber die dafür angeführten Zeugnisse (vergl. Josephus, Ant. XVI 6_2, C. I. Gr. n. 4129) sind durchaus unsicher.[1]) Man sagt ferner: gerade der Umstand, daß wir von dem Auftreten der Judaisten in Galatien hören, beweist eben, daß Juden daselbst vorhanden waren. Nicht von außerhalb sind die Judaisten nach Galatien gekommen. Verschiedene Stellen im Galaterbrief wie 3_1, 4_{17} weisen darauf hin. Es ist sehr wahrscheinlich, daß im Hinblick auf ihre ungläubigen Volksgenossen die Judenchristen den Heidenchristen gegenüber bestimmte Gesetzesforderungen geltend machten. Und Paulus hat mit diesen Judenchristen bereits bei seiner ersten Anwesenheit in Galatien zu tun; er mußte sie tadeln, weil er nicht alles in Ordnung fand (vergl. $4_{16.\ 20}$, $5_{2.\ 9}$). Aber Stellen wie 3_1, 4_{17} lassen nicht deutlich erkennen, daß der Judaismus in Galatien selbst entstand. Auch läßt sich keine Stelle anführen, aus der man sicher schließen müßte, daß Paulus es bei seiner ersten Anwesenheit für notwendig gehalten hat, die Galater vor der Beeinflussung durch das Judentum zu warnen. Aus Gal. $1_{8.\ 9}$ folgt nichts Positives. Paulus rekurriert hier nicht auf früher Gesagtes. Gal. 5_3 aber (*μαρτύρομαι δὲ πάλιν παντὶ ἀνθρώπῳ περιτεμνομένῳ, ὅτι ὀφειλέτης ἐστὶν ὅλον τὸν νόμον ποιῆσαι)* denkt Paulus bei dem *πάλιν* nicht an seinen früheren Aufenthalt. Das *πάλιν* enthält eine zum Vorhergehenden gegensätzliche Bemerkung. Von Wichtigkeit ist endlich die Tatsache, daß man aus dem ganzen Brief den Eindruck empfängt: Paulus ist, als er den Galatern schrieb, überrascht von der judaistischen Bewegung. Er hat das nicht vermutet. Darum gibt er in scharfen Worten seiner Verwunderung Ausdruck, daß die Galater sich so schnell von den Judaisten haben betören lassen. Er warnt sie ernsthaft vor diesen Leuten, indem er ihnen die Wahrheit seines Evangeliums beweist. Man wird demnach doch annehmen müssen, daß die Judaisten von auswärts in die galatischen Gemeinden gedrungen sind, um hier das Missionswerk des Paulus zu vernichten.[2]) Eine andere Frage ist nun aber die, ob die Ausführungen des Galaterbriefes im einzelnen darauf hinweisen, daß Paulus dabei auch auf Christen jüdischer Abkunft innerhalb der Gemeinden Rücksicht nimmt. Man erklärt vielfach: an Stellen wie Gal. 2_{15} f., $3_{13.\ 23}$ f., 4_3 fasse sich Paulus als Judenchrist mit den Judenchristen in Galatien zusammen; gerade da, wo er auf das Verhältnis von Juden- und Heidenchristen innerhalb der Gemeinden zu sprechen kommt, blickt er auf

---

[1]) Vergl. Schürer, Gesch. des jüd. Volkes III[3], 17 und R. E. J. X, 77.

[2]) Auf Grund von Gal. 5_{12} und 6_{13} hat man in früherer Zeit gemeint, daß die Judaisten von Geburt nicht Juden, sondern Heiden waren, die sich der Beschneidung unterzogen hatten und die jüdischen Gesetze beobachteten. Zu dieser Annahme liegt kein triftiger Grund vor.

die Christen jüdischer Abkunft in Galatien. Um diesen Punkt richtig zu würdigen, muß man ausgehen von der Betrachtung der Anwendung des schriftstellerischen Plurals bei Paulus. In dieser Beziehung aber gilt: eine bestimmte Regel über den Gebrauch der ersten Person Pluralis läßt sich nicht aufstellen. Der jedesmalige Zusammenhang im Brieforganismus muß entscheiden. Erörtern wir also kurz die einzelnen Stellen. Deutlich ist, daß Paulus Gal. 2_{15} bei der Darstellung seines Verhältnisses zu Petrus von sich und seinen jüdischen Glaubensgenossen redet: wir sind von Natur Juden und nicht als Heiden geborene Sünder. Er sagt das, um zu zeigen, was es mit dem Glauben für eine Bewandtnis hat, und faßt sich mit allen Christen jüdischer Abkunft zusammen, mit Ausnahme der Judaisten. Auch sie, die Judenchristen haben keinen andern Weg, das Heil zu erlangen, als die Heidenchristen. Blickt nun auch Paulus damit auf die Lage, in welcher sich die Galater durch das Auftreten der Judaisten befanden, so folgt daraus jedoch nichts für die Beschaffenheit der galatischen Christengemeinden. Wenn dann Paulus 3_{13} sagt: *Χριστὸς ἡμᾶς ἐξηγόρασεν ἐκ τῆς κατάρας τοῦ νόμου,* — so denkt er dabei zunächst an seinen Wandel im Judentum. *Ἡμᾶς* können nach dem Zusammenhang nicht die Menschen überhaupt sein, sondern nur die Juden. Das geht besonders aus dem Folgenden hervor. Paulus stellt 3_{14}a die Juden und die Heiden scharf einander gegenüber und gibt ihre verschiedene Stellung zu Gesetz und Verheißung an. Die Meinung ist die: die Juden, welche sich bemühten, auf dem Wege des Gesetzes Gerechtigkeit zu erlangen, sind durch den Kreuzestod Jesu von dem Gesetz befreit. Sie sind losgekommen von dem Fluch und der Haft des mosaischen Gesetzes, und sie sind jetzt einen andern Weg gewiesen, das Heil zu erlangen. Man könnte daraus folgern, daß Paulus das speziell im Hinblick auf Christen jüdischer Abkunft in den galatischen Gemeinden sagt, daß er sich daher mit ihnen als geborenen Juden zusammenfaßt *(ἡμᾶς ἐξηγόρασεν).* Aber notwendig ist dieser Schluß keineswegs. Auch hier kann Paulus ganz allgemein an Judenchristen denken. Und diese Annahme wird dadurch sehr wahrscheinlich, wenn man beachtet, daß Paulus zu Beginn seiner Argumentation an die eigene Erfahrung der Galater appelliert. Sie haben den Geist nicht auf Grund von Gesetzeswerken bekommen, sondern auf Grund gläubigen Gehorsams. In der weiteren Argumentation über die Inferiorität des Gesetzes 3_{23} f. fällt auf, daß Paulus wiederum von den Christen jüdischer Abkunft redet. Nachdem er gesagt hat: *ἐλθούσης δὲ τῆς πίστεως οὐκέτι ὑπὸ παιδαγωγόν ἐσμεν,* wendet er sich direkt an die Leser: *πάντες γὰρ υἱοὶ θεοῦ ἐστε διὰ τῆς πίστεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.* Allen ist durch den Glauben die Gotteskindschaft eigen. Darum stehen auch die Jesusgläubigen jüdischer Abkunft nicht mehr unter einem Erzieher. Beachtens-

wert ist, daß Paulus *πάντες* nachdrucksvoll voranstellt und das Wort dann dreimal betont wiederholt, indem er den Gedanken zum Ausdruck bringt: die Unterschiede zwischen Juden und Heiden, alle volkstümlichen und bürgerlichen Differenzen sind durch das Evangelium ideell aufgehoben. Dem wird dann eine nähere Erläuterung hinzugefügt. Auch die Juden sind erst durch die Lebensgemeinschaft mit Christus „Erben" geworden, wiewohl sie schon vor der Erscheinung Christi „Söhne Gottes" hießen. Ein Erbe tritt erst mit eingetretener Mündigkeit in die Sohnesrechte ein (vergl. Gal. 3_{29}–4_5). Während Paulus in dieser kurzen Darlegung die erste Person Pluralis anwendet, kehrt er 4_6 zu der Anwendung der zweiten Person Pluralis zurück und betont noch einmal, daß alle, welche in Wahrheit Söhne Gottes seien, des himmlischen Erbes durch den Geist gewiß würden. Streng genommen kann man nun nicht sagen, daß der Inhalt dieser Argumentation sowie der Wechsel der ersten und zweiten Person Pluralis beweist, daß Paulus bei einem Teil der Leser seines Briefes geborene Juden voraussetzt. Denn erstens ist dafür, wie wir bereits sahen, der Wechsel der ersten und zweiten Person Pluralis nicht beweiskräftig. Paulus schließt sich auch hier mit allen Judenchristen überhaupt zusammen. Zweitens, so wenig man aus Gal. 3_{28} *(οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλλην)* und der darauf folgenden Begründung *(πάντες γὰρ ὑμεῖς εἷς ἐστε)* schließen darf, daß unter den *πάντες* galatische Judenchristen von Paulus vorausgesetzt sind, folgt aus der Darlegung irgend etwas Sicheres für den Bestand der Gemeinden in Galatien. Die Darlegung erklärt sich vollauf, wenn man annimmt, daß Paulus auch hier, wie in dem ganzen Brief (vgl. besond. Gal. 1 u. 2), auf die Argumentationen der Judaisten, mit denen sie die Jesusgläubigen in Galatien für ihre Anschauungen zu gewinnen suchten, Rücksicht nimmt. Blicken wir zurück, so ist das Resultat, daß aus dem Galaterbrief die Verbreitung des Evangeliums unter den Juden sich nicht beweisen läßt. Nach dem Schreiben zu urteilen, trugen die Gemeinden einen heidenchristlichen Charakter. Immerhin muß es auch hier als geschichtlich sehr wahrscheinlich betrachtet werden, daß in Galatien Judenchristen vorhanden waren. Nur haben wir dafür keine direkten Beweise.

Von der Landschaft Galatien richten wir unseren Blick südwestwärts nach Phrygien, nach den Städten in dem Tal des Lykus. Hier ist es sicher zu einer zusammenhängenden Mission gekommen. Das war durch die überaus günstige Lage der Städte in der Nähe der großen Handelsstraße bedingt. Und zwar ist durch den Kolosser- und Philemonbrief bezeugt, daß sich in Kolossae sowie in den benachbarten Orten Laodicea (vergl. Offenb. Joh. 3_{14} f.) und Hierapolis (vgl. Kol. 4_{13}) Christen befanden. Nicht ganz deutlich ist, ob diese Christen

zur Zeit der Abfassung beider Briefe zu abgeschlossenen Gemeinden sich konstituiert hatten. Aus dem Philemonbrief erhellt, daß Philemon ein großes Ansehen genoß, und daß in seiner Wohnung sich die Gläubigen zu versammeln pflegten (vergl. Ph. 2). Über das Verhältnis des Philemon zum Judentum erfahren wir nichts. Aus Kol. 4_9 und $_{17}$ geht hervor, daß sein Wohnsitz in oder bei Kolossae war. Anderseits ergibt sich aus dem Kolosserbrief, daß die Christen in Kolossae seit noch nicht langer Zeit durch Epaphras, einen Schüler des Paulus, bekehrt und zum größten Teil heidnischer Herkunft waren (vergl. 1_{27}). Anlaß dieses Briefes war eine Irrlehre. Diese Irrlehre ging, wie es scheint, von Leuten aus, welche in Kolossae ansässig waren. Man hat auf Grund der Polemik des Paulus verschiedene Gruppen von Irrlehrern unterscheiden wollen. Aber dazu liegt kein Grund vor; vielmehr führt die Art und Weise, wie Paulus polemisiert, darauf, daß man an eine Sonderrichtung unter den Jesusgläubigen in Kolossae zu denken hat. Auch geht es nicht an, nur eine einzige einflußreiche Persönlichkeit anzunehmen, deren verderblichen Einfluß Paulus zu beseitigen versucht.[1]) Denn unter dieser Voraussetzung hätte Paulus sicher seine Ausführungen anders formuliert. Es ist charakteristisch, daß er die Irrlehrer nicht direkt bekämpft, wie er es z. B. im Galaterbrief tut. Welchen Einfluß die Irrlehrer in Kolossae gewannen, läßt sich nicht genau feststellen. Nun ist von jeher behauptet worden, daß die Irrlehrer Judenchristen waren. Und das ist richtig, denn erstens liegt es nahe, an Judenchristen zu denken, wenn wir uns vergegenwärtigen, daß nach dem Zeugnis des Josephus (vergl. Ant. XII, 3_4) seit den Tagen des großen Antiochus in dem Bezirk der benachbarten Stadt Laodicea eine zahlreiche Judenschaft vorhanden war.[2]) Man darf vermuten, daß von diesen Juden einige an das Evangelium geglaubt haben. Zweitens aber führen verschiedene Punkte in den Ausführungen des Paulus zu der Annahme, daß die Irrlehre mit dem Judentum zusammenhängt. Kol. $2_{11, 12}$ sagt Paulus: die Leser hätten im Vergleich mit der Beschneidung, welche den Juden zuteil wurde, eine viel wirkungsvollere Beschneidung empfangen. Die wahre geistliche Beschneidung ist in der Taufe an den Gläubigen vollzogen worden.

---

[1]) Vergl. Zahn, Einleitung in das Neue Testament, I[3], 342, Anm. 9.

[2]) Vergl. Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes III[3], 13, 70. Aus der Angabe des Cicero, pro Flacco C. 28, daß Flaccus a. 62 a. Chr. im Bezirk von Laodicea jüdische Tempelsteuergelder im Betrage von mehr als 20 Pfd. Gold und in dem von Apamea beinahe 100 Pfd. Gold konfisziert hat, läßt sich berechnen, daß damals in dem ersteren Bezirksteile über 11 000 freie jüdische Männer, in dem letzteren 55 000 wohnten.

Damit sei in viel vollkommenerer Weise das gegeben, was die leibliche Beschneidung darbietet. Offenkundig hat Paulus bei diesen Worten (vergl. auch 3_{11}) Christen jüdischer Abkunft im Auge, von seiten derer es in Kolossae unter den Heidenchristen zur Diskussion der Beschneidungsfrage gekommen war. Man könnte auf Grund von Kol. 2_{11} schließen, daß die Judenchristen in Kolossae die Forderung der Beschneidung aufstellten, daß sie diese als ein hohes religiöses Gut priesen und auf die Notwendigkeit der Annahme der Beschneidung aufmerksam machten. Aber der Schluß ist nicht zwingend. Es läßt sich das auch sonst in keiner Weise wahrscheinlich machen. Zudem fällt auf, daß Paulus in dem Brief nirgends direkt gegen die Beschneidungsforderung polemisiert, daß er nirgends die Leser des Briefes vor der Annahme der Beschneidung warnt. Das Wort *νόμος* gebraucht Paulus nie. Auch zeigt das Bild der Irrlehrer, soweit es uns möglich ist, dasselbe aus dem Kolosserbrief zu erkennen, sehr wenig Ähnlichkeit mit den Judenchristen in Galatien, die auf ihre Beschneidung und Abstammung von Abraham stolz waren, denen nichts anderes am Herzen lag, als die Heidenchristen von der Prärogative des Volkes Israel zu überzeugen und ihnen die Beschneidung aufzunötigen. Weiter sagt Paulus Kol. 2_{14}, daß Christus durch seinen Tod das Zeremonialgesetz (*τὸ καϑ' ἡμῶν χειρόγραφον τοῖς δόγμασιν, ὃ ἦν ὑπεναντίον ἡμῖν*) beseitigte. Paulus würdigt das Gesetz nur nach seinem levitisch-zeremoniellen Teil. Von einer Gesetzesgerechtigkeit ist nicht die Rede. Jedoch ist klar, daß von den Irrlehrern auf höhere Vollkommenheit (vergl. 1_{28}), auf Vollendung christlicher Erkenntnis und Lebens Wert gelegt wurde. Wir lesen von besonderen Vorschriften über Essen und Trinken, über Heilighaltung von Festen, von Neumond und Sabbath (vergl. 2_{16}). Paulus spricht von einer *φιλοσοφία*, von einer *παράδοσις* der Leute (2_8) und bezeichnet ihre Forderungen als *δόγματα* (2_{20}), als *ἐντάλματα* und *διδασκαλίαι* (2_{22}). Undeutlich ist, ob das mit der Wertung des Alten Testaments zusammenhängt. Aus dem von Paulus gebrauchten Ausdruck *φιλοσοφία*, die er näher als leere Täuschung (*κενὴ ἀπάτη*) charakterisiert, folgt direkt nichts. Auch das Wort *παράδοσις* (2_8) darf man nicht für den jüdischen Ursprung der Irrlehre geltend machen. Zwar wird damit sonst die jüdische Tradition bezeichnet (vergl. Matth. $15_{2, 3, 6}$), aber hier beweist der Zusammenhang, daß der Ausdruck allgemein steht von der Lehre, wie sie von Menschen überliefert zu werden pflegt. Nur die Erwähnung der Festzeiten (2_{16}) weist auf jüdische Feste hin. Man vergleiche die einzelnen Worte: *ἑορτή, νεομηνία, σάββατα* (vergl. 1. Chron. 23_{31}). Anderseits geht die Bestimmung über Speise und Trank (2_{16}) über die alttestamentlichen Vorschriften hinaus. Das mosaische Gesetz kennt nur besondere Verbote hinsichtlich des Wein-

genusses für die Priester (vergl. Lev. 10_9, Num. 6_3). Wenn dann Paulus die von den Irrlehrern gegebene Vorschrift erwähnt: *μὴ ἅψῃ μηδὲ γεύσῃ μηδὲ θίγῃς* (2_{21}), so ist dabei nach dem Zusammenhang an Speisen zu denken, und zwar nicht etwa an die im Alten Testament vorgeschriebene levitische Reinheit, sondern an Askese. Offenbar suchte man durch Befolgung all dieser Gebote eine äußerliche Weihe für die Gemeinschaft mit Gott zu gewinnen, der innerweltlichen Sphäre sich zu entziehen, um in Verkehr mit der himmlischen Welt zu treten. Daneben huldigten die Irrlehrer theosophischen Spekulationen. Man rühmte sich einer Kenntnis der himmlischen Wesen sowie der göttlichen Kräfte und widmete den Engeln einen besonderen Kultus (vergl. $2_{18, 23}$). Vielleicht neigte man dazu, auch Christus nur als einen Engel zu betrachten, als einen Äon (vergl. 1_{16} f.). All das spricht nun zwar nicht direkt dafür, daß die Irrlehrer jüdischer Abkunft waren, aber wir haben auch sonst verschiedene Zeugnisse, welche zeigen, daß die Juden der Diaspora synkretistischen Anschauungen huldigten[1]). Das war sicher auch in Kolossae der Fall.

Einige Zeit nach dem Kolosserbrief entstand der Epheserbrief. Derselbe ist ein Zirkularschreiben an einen Kreis von Gemeinden, die vielleicht nicht weit von Kolossae entfernt zu suchen sind. Nach 1_{15} und 3_{2-4} sind die Leser, für welche das Schreiben bestimmt ist, dem Paulus persönlich nicht bekannt. Man wird annehmen müssen, daß der Kreis von Gemeinden durch mündliche Aufträge, die der Überbringer des Schreibens Tychikus erhielt, näher begrenzt war. Aus dem

---

[1]) Die Askese entspringt stets dem Gefühl von der Nichtigkeit des Irdischen. Sie geht aus von dem Gedanken an die Göttlichkeit der Seele, welche an den Leib gefesselt ist. An sich ist die Askese dem Geist des Judentums fremd. Das hängt mit der Auffassung der Schöpfung, mit der Lehre von der Güte und Vollkommenheit der Welt, mit den Gesamtanschauungen des Verhältnisses des natürlichen Lebens zum sittlichen zusammen. Zudem bot auch die Zukunftshoffnung zur Weltflucht kein genügendes Motiv. Gleichwohl war die Askese, vor allem durch den Einfluß der Popularphilosophie, auch unter den Juden verbreitet. Zur Aufnahme der Askese hat wesentlich die Verflachung der Religion beigetragen. Man suchte vielfach nach besseren Heiligungsmitteln als die waren, welche das Gesetz vorschrieb. Die Haupttendenz dabei war, durch Enthaltsamkeit die geistigen Fähigkeiten zu steigern. So lesen wir in jüdischen Schriften von Enthaltung von Getränken und von Fleischgenuß, vergl. außer Num. 6_2 f., Jerem. 35 die Stellen Dan. 1_{12}, 10_3, 2. Makk. 5_{27}, Hen. 108_{7-10}, Bar. 12_5, 21_1, 43_3, 4. Esr. 9_{24}, 12_{51} (5_{26}, $6_{31, 35}$), Test. XII patr., Rub. 1, Jud. 16, Isasch. 7, Josephus, vita 3; sodann außer den Tendenzen der Essäer und Therapeuten Luk. 1_{15}, 7_{33} (Matth. 3_4).

Inhalt des Briefes geht klar hervor, daß die Leser dem größten Teil nach Christen heidnischer Abkunft waren. Wo Paulus sie anredet, redet er sie als geborene Heiden an (vergl. 2_{11} f., $3_{1,2}$). Und nachdrücklich weist er auf die ihm von Gott verliehene Befähigung hin, den Heiden das Evangelium zu verkündigen (vergl. 3_1 f.). Für uns ist die Frage wichtig, ob auch Judenchristen in diesen Gemeinden vorhanden waren. Was zunächst die Grußüberschrift *(τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν . . . καὶ πιστοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ)* anbetrifft, so hat man wohl bisweilen erklärt: den Heiligen des alten Bundes, die auch die Gläubigen in Jesus Christus sind. Daraus würde folgen, daß als Leser der großen Mehrzahl nach Christen jüdischer Abkunft gedacht sind. Aber das wird eben durch den Inhalt des Briefes nicht bestätigt. Darum ist eine andere Erklärung vorzuziehen, nämlich: den Heiligen, welche gläubig an Jesus Christus sind. Weiter folgt aus dem Umstand, daß das Alte Testament fast kaum zitiert wird, nichts für die Beschaffenheit des Leserkreises. Und die Frage, inwieweit in den Gemeinden Judenchristen vorhanden waren, kann nur durch Bestimmung des konkreten Anlasses und des Zweckes des Schreibens sowie durch eine genaue exegetische Erörterung einzelner Stellen des Briefes entschieden werden.

Das ist deutlich: den Mittelpunkt aller Ermahnungen bildet die Aufforderung an die Gläubigen, das Ziel ihrer Berufung festzumachen und der Berufung würdig zu wandeln (vergl. 4_1). Der erste größere Teil des Briefes hat zum Inhalt: der Erfolg der christlichen Missionswirksamkeit besteht darin, daß die Heiden an den alttestamentlichen Verheißungen Anteil haben, daß Heiden sowie Juden in dem Reich Christi eine völlig gleiche Stellung einnehmen, und daß zwischen beiden der Friede besteht, den Christus gebracht hat. Auf diesen Grundgedanken sich stützend, haben einige Forscher die Behauptung aufgestellt: in dem Epheserbrief sind alle Sätze durch den Judaismus bedingt. Der Verfasser bekämpft den Judaismus und sucht die alten Gegensätze zwischen Juden- und Heidenchristen zu beseitigen. Nur unter dieser Voraussetzung begreife man, daß Paulus in dem ersten Teil seines Schreibens geflissentlich immer wieder auf die Aufnahme der Heiden in die Heilsgemeinschaft, die ursprünglich Israel eignete, zurückkommt, und die volle Gleichberechtigung zwischen Juden- und Heidenchristen betont.[1]) Diese Argumentation ist aber mit Recht abgelehnt worden. In dem ganzen Brief ist von einer Verteidigung der Stellung der Heidenchristen gegen solche, welche die Prärogative Israels geltend machen, nicht die Rede. Auf schroffe Gegensätze nimmt der Brief in keiner Weise Rücksicht. Es wird wohl auf Grund von Stellen

---

[1]) Vergl. A. Klöpper, Der Brief an die Epheser, 1890.

wie $2_{11, 18}$ f., $3_{3, 6}$ f. behauptet: in den Gemeinden forderte man von den Heiden bei ihrem Übertritt zum Christentum die Beschneidung. Und die Heiden, welche die Vollziehung der Beschneidung verweigert hatten, achtete man nicht für gleichberechtigt. Zudem bestritt man dem Paulus das Recht seiner Heidenmission. Indes, das sind eben nur Behauptungen, die eine genaue Exegese der einzelnen Stellen des Briefes als vollkommen nichtig erweist. Gewiß ist auffällig, wie Paulus Eph. 2 die zentrale Bedeutung der Person Christi und die Kraft seines Todes, die sich in der Aufhebung der Scheidewand zwischen Juden und Heiden kund tut, hervorhebt, aber von einem in den Gemeinden bestehenden Gegensatz zwischen Juden- und Heidenchristen verlautet nichts. Die Mahnung zur Eintracht, die Aufforderung, gegenüber allen Heiligen Liebe zu üben (vergl. 1_{15}, 6_{18}), hat nicht die Zwietracht zwischen dem Judaismus und dem Heidenchristentum zur Voraussetzung. Nun haben einige Forscher[1]) auf einzelne Abschnitte in dem Epheserbrief hingewiesen und gemeint: das richtige Verständnis dieser Abschnitte ergibt sich nur, wenn man von der Voraussetzung ausgeht, daß Paulus Christen jüdischer Abkunft unter den vorwiegend heidenchristlichen Lesern voraussetzt. Erstens kommt dabei der Abschnitt 1_{6-13} in Betracht. Hier handelt es sich um einen Lobpreis der göttlichen Heilstaten. Der Inhalt der von Ewigkeit her verborgenen göttlichen Heilsordnung ist den Gläubigen gemäß der Gnade offenbar geworden. Durch Christus hat Gott den Ratschluß der Versöhnung kundgemacht. Nachdem Paulus von den Judenchristen gesprochen hat, rede er die Heidenchristen allein an (vgl. 1_{13}). Dem ἡμᾶς 1_{12} steht das ὑμεῖς gegenüber. Bei dem Wort ἐκληρώθημεν (1_{10}: in welchem [Christus] wir auch zu dem uns längst bestimmten Heilsbesitz gelangt sind) sind die Judenchristen das Subjekt. Das werde auch durch den Zusatz τοὺς προηλπικότας ἐν τῷ Χριστῷ (1_{12}) deutlich. Schon vor ihrer Bekehrung hofften die Juden in ihren messianischen Erwartungen auf Christus, und wegen dieser Hoffnung wurde ihnen in erster Linie das Erbteil des Heils zuteil; sie hörten früher das Evangelium als die Heiden. Gewiß ist richtig, daß Paulus $1_{11, 12}$ an die Judenchristen denkt. Das läßt sich nicht bestreiten. Mag auch die Auslegung im einzelnen, die Deutung der Worte sowie ihre Verbindung eine verschiedene sein, die Gegenüberstellung der ὑμεῖς (1_{13}) zu den ἡμεῖς (1_{11} u. $_{12}$) zeigt unwiderleglich, daß Paulus im Namen der Judenchristen spricht. Und genau genommen paßt die Art, wie er die Christen charakterisiert, nur auf Judenchristen. Aber daraus darf man nicht ohne weiteres schließen,

---

[1]) Vergl. A. v. Harleß, Kommentar über den Brief Pauli an die Ephesier, 1834, 24 f., B. Weiss, Lehrbuch der Einleitung in das Neue Testament, 1897³, 256 f.

daß Christen jüdischer Abkunft unter den Lesern vorhanden waren, denn die Darstellung ist ja ganz allgemeiner Natur. Man kann nicht sagen, daß Paulus mit seinen Worten beabsichtige, die Heidenchristen wegen ihres Absonderungsstrebens von den Judenchristen in den Gemeinden zu tadeln, denn im Vordergrund der Betrachtung steht lediglich der Preis des göttlichen Heils und seine Verwirklichung in der Welt. Irgend ein zwischen Juden- und Heidenchristen bestehender Gegensatz ist durch nichts angedeutet. Was Paulus verkündet, betrifft die Belehrung aller Christen. Sonderinteressen hat er nicht im Auge. Zweitens weist man auf den Abschnitt Eph. 2_{1-4} hin und findet hier Juden- und Heidenchristen einander gegenübergestellt. Um die Größe der göttlichen Gnade zum Bewußtsein zu bringen, zeige Paulus den sündigen Zustand der Gläubigen vor ihrer Bekehrung. Alle haben in gleicher Weise an diesem Zustand teilgenommen. Man sagt: speziell wende sich Paulus an die heidenchristlichen Leser, er stellt sich dann 2_3 diesen gegenüber auf die Seite der Judenchristen. Wir alle waren einst Söhne des Ungehorsams und gingen in den Begierden unseres Fleisches einher. Ebenso denke Paulus 2_4 f. an Juden- und Heidenchristen und erkläre, was ihnen durch die göttliche Gnade zuteil geworden sei. Indes, die Annahme, daß der Apostel hier auf den Unterschied zwischen Juden- und Heidenchristen reflektiert, ist durch den Text nicht indiziert. Die Meinung, Paulus trete durch seine Worte 2_8 einem Irrtum der Heidenchristen entgegen, als wenn er die Judenchristen im Christenstand bevorzuge, ist hinfällig. Gewiß wäre es möglich, daß er den Unterschied zwischen Juden- und Heidenchristen im Auge hat. Man hat daraus das Anakolut zu Anfang von 2_4 erklären wollen. Durch die Zwischensätze $2_{2, 3}$, in welchen er an Juden- und Heidenchristen denkt, werde Paulus an der genauen Fortführung seines Hauptgedankens 2_1 gehindert. Aber es bleibt doch immer auffällig, daß Paulus von den ehemaligen Juden gesagt haben sollte: *τέκνα φύσει ὀργῆς*. In dieser Weise hat er sich nie in seinen Briefen geäußert, auch nicht Röm. 2. Anderseits macht es keine Schwierigkeit, die Aussage 2_3 auf alle Gläubigen zu beziehen. Der Apostel denkt zunächst an die Gesamtheit der Christen und wendet sich dann mit *ὑμεῖς* besonders an die Leser. Auch hier wechselt ganz allgemein die erste und zweite Person. Drittens kommt der Abschnitt Eph. 2_{11} f. in Betracht. Paulus sucht hier den Lesern in anderer Form als Kap. 1 das zum Bewußtsein zu bringen, was sie durch die göttliche Gnade geworden sind. Er betont ihre Aufnahme in die Heilsgemeinschaft Israels. Er geht von der Bedeutung der alttestamentlichen Offenbarung aus und macht diese seinen Lesern deutlich. In dem alten Bunde war Gottes Wille das alleinige Gesetz; hier waren die Bündnisse und Verheißungen; Israel

war eine Staatsverfassung (*πολιτεία*). Christus hat es bewirkt, daß die Heiden darin aufgenommen sind. Das Werk Christi war die Verschmelzung der Heiden mit dem alttestamentlichen Gottesvolk (vgl. 2_{13} *ἐγενήθητε ἐγγὺς ἐν τῷ αἵματι τοῦ Χριστοῦ*). Die folgenden Verse ($_{14-18}$) sind eine nähere Erläuterung dieses Gedankens. Christus ist der Urheber des Friedens. Es besteht jetzt eine Gleichheit und Einheit zwischen Juden und Heiden in dem Gottesreich. Hier erhebt sich nun die Frage, ob diese äußerst warm gehaltene Ausführung die Annahme nahe legt, daß Paulus Christen jüdischer Abkunft in den vorwiegend heidenchristlichen Gemeinden vorhanden denkt. Klar ist, Paulus teilt die gesamte Christenheit in Juden- und Heidenchristen ein. Er spricht über die religionsgeschichtliche Stellung beider, speziell über das Verhältnis der Heidenchristen zu dem Bund, in welchem Gott mit Israel stand. Israel war nun einmal das Gottesvolk. Aber durch Christus sind die Schranken beseitigt. Die Heiden nehmen durch ihren Glauben an den ursprünglich Israel bestimmten Segnungen teil. Sie haben gleichen Zugang zu der Vaterliebe Gottes gewonnen; sie haben in dem Volk Gottes Bürgerrecht erhalten. Unklar ist, ob Paulus im Hinblick auf die Versöhnung von zwei einander gegenüberstehenden Gruppen, einer judenchristlichen und einer heidenchristlichen, innerhalb der Gemeinden redet. Das läßt sich aber nicht wahrscheinlich machen. Entscheidend ist die Auffassung von *εἰρήνη* 2_{14}. Es ist dabei nicht von einer durch Christus hergestellten Eintracht zwischen Juden- und Heidenchristen die Rede, sondern von dem Friedensverhältnis, welches zwischen den Christen jüdischer und heidnischer Abkunft mit Gott herbeigeführt ist. Christus ist mit Beziehung auf Gott der Urheber des Friedens. Die Ausführung ist offenbar wie Eph. 1 ganz allgemein gehalten. Der Hauptnachdruck liegt darauf, daß die zuvor in Juden und Heiden gespaltene Menschheit durch Christus in enge Gemeinschaft getreten ist. Von hier aus gewinnt dann auch der Gedanke 2_{15} seine richtige Bedeutung, daß das Gesetz als Heils- und Lebensordnung beseitigt wurde. Die Schranken, die Israel vor Christus von den Heiden trennten, sind gefallen. Die Einheit der Gläubigen durch Christus wird nicht mehr durch Gegensätze bedroht. Demnach ist die Darlegung Eph. 2_{11} f. rein theoretischer Natur.[1]) Paulus wendet sich allgemein an die Heidenchristen und sucht ihnen zu zeigen, was es mit

[1]) Das gilt auch von den Abschnitten 3_{1-12} und 4_{1-16}. In dem ersten wird ganz allgemein der universale Heilsrat Gottes gepriesen; in dem zweiten, wo von der Einheit innerhalb der christlichen Gemeinde die Rede ist, findet sich von einem Unterschied zwischen Juden- und Heidenchristen nichts. Anderseits läßt sich auf Grund von 3_{18} nicht, wie einige Forscher wollten, auf einen Gegensatz zwischen Juden- und Heidenchristen schließen.

der Aufnahme in die Gemeinde Christi auf sich hat. Immerhin wäre es möglich, daß der Apostel die Heidenchristen belehrte infolge irriger Darstellung des Evangeliums durch Judenchristen, welche sich in ihrer Mitte befanden, daß seine Argumentation sich gegen falsche Anschauungen über das Judenchristentum, die bei den Heidenchristen verbreitet waren, richtete (vergl. besond. auch Eph. 2_{8} $_{10}$ u. $_{15}$). Aber es ist zu beachten: einmal, die Irrtümer konnten auch von seiten der Juden verbreitet sein, sodann, nirgends werden Judenchristen in dem Briefe direkt angeredet nirgends ist von einer Mahnung zur Eintracht zwischen Juden- und Heidenchristen die Rede. Man gewinnt überhaupt aus dem Schreiben den Eindruck, daß dem Verfasser nichts Näheres über die Lage der Leser bekannt ist. Er hat nur allgemein von ihrem Christenstand gehört (vergl. 1_{15} und dagegen 3_{2-4}).[1])

Nach dem Epheserbrief betrachten wir den 1. und 2. Timotheusbrief. Darin herrscht unter den Forschern Übereinstimmung, daß die in diesen beiden Briefen vorausgesetzte historische Situation in dem uns bekannten Leben des Paulus nicht auffindbar ist, daß eine Authentie der Briefe nur insoweit behauptet werden kann, als sich eine Befreiung des Apostels aus der römischen Gefangenschaft wahrscheinlich machen läßt. Offenbar liegen den Briefen einzelne Schreiben des Paulus zugrunde, welche später überarbeitet worden sind. In ihrer jetzigen Gestalt sind sie nach Ephesus gerichtet, wo Timotheus eine leitende Stellung einnimmt. Sie enthalten für diesen teils Anweisungen zu rechtem persönlichen Verhalten, teils Vorschriften in bezug auf die Ordnung der Gemeindeverhältnisse. Timotheus soll den Schäden, die sich innerhalb der Gemeinde bemerkbar machen, entgegentreten. Und zwar hören wir, daß in Ephesus eine falsche Lehre sich verbreitet hat, daß man hier und dort von dem wahren Glauben sich abwendet, daß es zu sittlichen Ausschreitungen gekommen ist. Man hält nicht an dem wahren Evangelium fest, sondern trägt törichte und wertlose Dinge vor. Es sind in Ephesus Leute aufgetreten, welche eine Sonderlehre verbreiten, die dem Gemeindeleben verhängnisvoll zu werden drohte. Selbst Timotheus stand in Gefahr, Interesse dafür zu gewinnen.

Nun ist die Sonderlehre, wie sie in den Briefen gezeichnet wird, eine schwer faßbare Größe. Schon das ist nicht ohne weiteres klar, ob die Gegnerschaft, welche Timotheus bekämpfen soll, einheitlich ist. Verschiedenartige Lehren scheint Paulus im Auge zu haben, indem er dem Timotheus Vorschriften erteilt, — Lehren mit mannigfachen

---

[1]) In der Stelle 4_{14} ist kein bestimmter Vorwurf ausgesprochen. Es handelt sich um eine allgemeine Ermahnung, wie vor allem der Gebrauch der 1. pers. plur. zeigt.

Nüanzierungen und heterogenen Elementen. Schwierig ist es ferner, von den Lehrverirrungen der Gegenwart die der Zukunft richtig zu unterscheiden. Sicher liegen in den Briefen Schilderungen von Irrlehrern vor, die erst von der Zukunft zu erwarten sind, wobei es freilich an Verbindungsfäden mit denen der Gegenwart nicht fehlt. In dem 1. Timotheusbrief ist von Leuten die Rede, welche die Gläubigen in der Gemeinde zur Annahme ihrer Sondermeinungen bewegen wollen, aber zugleich wird von einer Irrlehre gesprochen, die sich in der Zukunft geltend machen wird. In dem 2. Timotheusbrief wird eine künftige Zeit beschrieben, wo viele Gläubige im Widerspruch mit der gesunden Lehre nach den Gelüsten ihres Herzens sich eigene Lehrer wählen. Weiter ist auch das nicht unbeachtet zu lassen: Paulus wendet sich in seinen Schreiben nie direkt an die, welche eine falsche Lehre verbreiten; er warnt nur den Timotheus vor ihnen und richtet auf die Gläubigen sein Augenmerk, welche bereits der Verführung zum Opfer gefallen sind (vergl. 1. Tim. 1_{20}, 2. Tim. 1_{15}, 2_{17}, 4_{14}). Endlich, die Leute, welche eine Sonderlehre verbreiten, stehen innerhalb der Gemeinde. Sie suchen in eitler Selbstüberhebung auf verschiedenem Wege die Autorität des im Sinn des Paulus wirkenden Timotheus zu untergraben und dabei aus ihrer Arbeit einen beträchtlichen Gewinn an Geld zu ziehen. Daß ihr Anhang groß war, darf man aus Stellen wie 1. Tim. 1_3 f., $_{19}$ f., 4_1, $5_{15, 24}$, 6_3 f., 2. Tim. 1_{15}, 2_{16} f., 3_1 f. schließen. Die für uns wichtige Frage ist, ob die Irrlehrer geborene Juden waren. Man kann das mit großer Wahrscheinlichkeit behaupten, denn zunächst geht aus verschiedenen Andeutungen in den Briefen hervor, daß man sich sehr mit dem alttestamentlichen Gesetz beschäftigte. 1. Tim. 1_7 ist davon die Rede, daß die Leute Gesetzeslehrer sein wollen, aber weder das, was sie sagen, noch das, wofür sie Beweise bringen, verstehen. Diese νομοδιδάσκαλοι 1_7 sind identisch mit den 1_3 erwähnten ἑτεροδιδασκαλοῦντες sowie mit denen, welche eitles Gerede verkünden (1_6).[1] Ihre Tätigkeit wird 6_3 f., $_{20}$ als unfruchtbares, leeres Geschwätz bezeichnet. Offenbar haben wir uns vorzustellen, daß man das Alte Testament zur Begründung der Sonderlehren in willkürlicher Weise allegorisch ausdeutete. Worin die nähere Beschäftigung mit dem νόμος bestand, geht aus 1. Tim. 1_4 und $_{8-10}$ hervor. Wenn nämlich in der letzten Stelle gesagt wird, daß für einen Gerechten das Gesetz überhaupt nicht vorhanden ist, sondern

[1] Die Wahl des Ausdrucks νομοδιδάσκαλος verdient Beachtung. Luk. 5_{17} und AG. 5_{34} werden damit jüdische Rabbinen bezeichnet. Daß das Wort hier im technischen Sinn genommen ist, kann man nicht sagen. Gedacht ist an Leute, welche das Studium des Alten Testaments als ihren Hauptberuf wählten und dabei die rabbinische Methode anwandten.

nur für Gesetzlose und Unbotmäßige, daß das sittliche Leben dem Wesen der gesunden Lehre entsprechen muß, so darf man vermuten, daß man prinzipiell das Alte Testament wertschätzte, daß man einzelne Bestimmungen des alttestamentlichen Gesetzes für die Christen verbindlich erachtete. Man machte das Gesetz zum Gegenstand der Lehre und vergaß, daß das Ziel aller Vorschriften des Gesetzes nur die Liebe ist. Weiter ist das Charakteristische, was wir von der Sonderlehre erfahren, dies, daß man auf *μῦθοι* und *γενεαλογίαι ἀπέραντοι* (vergl. 1. Tim. 1_4) sein Augenmerk richtete. Diese, heißt es, tragen für die göttliche Hausordnung, die im Glauben besteht, nichts aus, sind unnütz und eitel. Es ist nicht ohne weiteres klar, woran bei diesen Worten zu denken ist. Jedenfalls muß man sagen: je nach der Bestimmung des Sinnes der Worte *μῦθοι* und *γενεαλογίαι* ist die Anschauung über die Sonderlehre eine verschiedene. Die größte Wahrscheinlichkeit hat die Ansicht, welche dahin geht, daß unter den *μῦθοι* Fabeln, jüdische Legenden, sagenhafte Überlieferungen, die sich an den Text des Alten Testaments anschlossen, zu verstehen sind. Wir wissen auch sonst, wie verbreitet in dem Judentum der Diaspora Legenden oder Haggadoth waren. In der Stelle 1. Tim. 4_7 werden diese *γραώδεις*, d. h. altweibermäßig genannt. Wenn daneben von *γενεαλογίαι* die Rede ist, so hat man bei diesem Wort einen Hinweis auf phantastische Fiktionen über die Geisterwelt, auf Engelphantasien, auf Träumereien über die Entstehung der Welt gefunden. Oder man hat von heidnischen Theogonien, auch von gnostischen Äonenreihen gesprochen. Aber das ist durch den Zusammenhang ausgeschlossen. Der Grundbedeutung und dem gewöhnlichen Sprachgebrauch von *γενεαλογίαι* gemäß ist an Untersuchungen über biblische Geschlechtsregister zu denken. Dabei liegt die Annahme nahe, daß geborene Juden diese Untersuchungen vornahmen. Man schrieb ihnen wahrscheinlich eine besondere religiöse Bedeutung bei; man trachtete danach, seine Abkunft von berühmten Vorfahren abzuleiten, um so einen Vorrang vor den Christen heidnischer Abkunft zu gewinnen. Wir wissen aus der Geschichte des Judentums, daß vielfach von den Juden der Versuch gemacht wurde, berühmte Namen auf biblische Stammväter zurückzuführen. Besonders gewinnt man aus dem Buch der Jubiläen ein gutes Bild, wie man in Anlehnung an das Alte Testament Legenden und Geschlechtsregister schuf. Wenn wir dann weiter hören, daß die Leute, vor denen Timotheus gewarnt wird, auf Befolgung bestimmter Satzungen zum Zweck leiblicher Zucht Wert legten, wenn von irreführenden Geistern der Zukunft erwartet wird, daß man die Schöpfungsordnung verneint, die Ehe sowie den Genuß verschiedener Speisen verbietet (vergl. 1. Tim. 2_{15}, $4_{3, 7}$, 6_3 f., 2. Tim. $2_{16, 23}$), so ist es nicht unmöglich, daß geborene

Juden, welche das Evangelium im Glauben angenommen hatten, derartigen asketischen Anschauungen huldigten. Zwar liegt der Askese, wie sie uns in den Briefen entgegentritt, nicht der Gegensatz zwischen gesetzlich Reinem und Unreinem zugrunde. Die mosaischen Speiseverbote werden weit überschritten. Aber man kann wohl annehmen, daß man im Anschluß an die alttestamentlichen Vorschriften zu den asketischen Ansichten gekommen war, zumal wenn man beachtet, daß die Askese, welche die Irrlehrer vertreten, nicht mit einer dualistischen Weltanschauung, mit einem schroffen Pessimismus verbunden ist.[1]) Mit der falschen Askese, vornehmlich mit der Betonung des Wertes der Ehelosigkeit, haben einige Forscher die Bestreitung der Auferstehung, von der 2. Tim. 2_{18} die Rede ist, in Zusammenhang gebracht. Man meint wohl: die Leute, welche bekämpft werden, gingen von der Voraussetzung aus, das tausendjährige Reich habe bereits begonnen, somit sei eine Auferstehung der Toten nicht mehr zu erwarten. Der Zusammenhang, in welchem 2. Tim. 2_{18} steht, legt das jedoch nicht nahe. Anderseits ist bekannt, daß in altchristlichen Kreisen mehrfach die zukünftige Auferstehung geleugnet wurde. So kann auch hier die Leugnung nicht auffallen. Und besonders waren Judenchristen durch die alexandrinische Religionsphilosophie dazu disponiert. Vielleicht berief man sich damals auch in Ephesus auf die Tradition, daß nach dem Tode Jesu eine Auferstehung der Toten erfolgt sei (vergl. Matth. 27, 52).[2])

Nun hat man in den Leuten, welche in der Gemeinde zu Ephesus ihre Sonderlehre verbreiteten, Judaisten vermutet; man hat darauf

---

[1]) An sich ist die Ehelosigkeit dem Juden fremd. Die Ehe gilt dem Juden als heiliger Akt, als Pflichtgebot. Scheu vor der Ehe findet sich vornehmlich in heidnischen Kreisen, welche von einer dualistischen Betrachtung der Welt ausgehen. Daß aber Tendenzen zur Ehelosigkeit im Judentum verbreitet waren, ist bekannt. Sap. 3_{13} f., 4_1 f., 7_{28} wird zwar die Ehe nicht direkt verworfen, aber die jungfräuliche Unbeflecktheit hochgestellt und vor Unkeuschheit gewarnt. Hen. 83_2, 85_2 erscheint die Ehelosigkeit als notwendige Vorbedingung zum Prophetenberuf. Eheloses Leben eignet sich ganz besonders für höhere Offenbarung, vergl. Tobit 3_{14}, Test. XII patr. Naft. 8. Philo, de cherub. 13, M. I, 147 f. erklärt, daß Sara, Rebekka, Lea, Zippora ihre Kinder unmittelbar von Gott bekommen hätten. Besonders aber waren die Tendenzen zur Ehelosigkeit bei den Essäern und Therapeuten verbreitet.

[2]) Vergl. auch, was Grätz M. G. W. J. 1870, 169 ausführt (Berachoth 34 a wird durch das מן העולם ועד העולם den Minim gegenüber die Auferstehung nachdrücklich betont). Daß die 2. Tim. 2_{17} erwähnten Männer Hymenäus (wohl identisch mit dem 1. Tim. 1_{20} genannten) und Philetus jüdischer Abkunft waren, wird nicht gesagt, ist aber nach dem Zusammenhang sehr wahrscheinlich.

hingewiesen, daß die häufige Betonung des Apostolats in den Briefen (vergl. 1. Tim. 1_{13}, 2_7, 2. Tim. 1_{11}, 4_{17}) notwendig die Annahme judaistischer Anfeindungen erfordere. Die Gegner waren einseitige Judenchristen, welche gegen Paulus Vorurteile hatten. Auch betonten diese Leute die Rechtfertigung auf Grund bestimmter Werke (vergl. 2. Tim. 1_9) sowie den Vorzug der leiblichen Abkommenschaft von Abraham (vergl. 1. Tim. 2_4, 3_{16}, 4_{10}). Diese Annahmen lassen sich aber nicht genügend begründen. Hätte der Verfasser der Briefe tatsächlich den Judaismus vor Augen gehabt, dann müßte das in den Darlegungen bestimmter hervortreten. Die Absicht, den Judaismus zu bekämpfen, besteht offenbar gar nicht. Sichere Merkmale, daß die Gegner des Timotheus pharisäisch gerichtete Judenchristen waren, fehlen in den beiden Briefen durchaus. Und es ist nicht unbeachtet zu lassen, daß die Sonderlehre der Leute, gegen die sich Timotheus wenden soll, als bedeutungsloses und nichtiges Gerede bezeichnet wird. So konnte doch nicht geschrieben werden, wenn es sich tatsächlich bei den Leuten um Betonung des alttestamentlichen Gesetzes zum Zweck der Heilserlangung handelte. Auch sahen wir bereits: vornehmlich aus dem 1. Timotheusbrief erhellt, daß keineswegs die Erfüllung des ganzen Gesetzes als heilsnotwendig verkündigt wurde, daß man nur das Alte Testament, das Gesetz Israels, zum Gegenstand des Unterrichts machte und daran sonderliche Betrachtungen anknüpfte, indem man Mythen und Genealogien als besonders wertvoll betonte. Freilich legen die Stellen in den Briefen, wo die Rechtmäßigkeit des auf göttlichem Willen beruhenden Heidenapostolats betont wird (vergl. besond. 1. Tim. 2_7), die Annahme nahe, daß sich hier und da eine Abneigung gegen den Apostel Paulus geltend machte, daß man ihn als Feind und Verächter der väterlichen jüdischen Religion hinstellte. Man hat wohl hingewiesen auf 2. Tim. 1_{15}, wo es heißt, daß die in Asien sich alle von Paulus losgesagt haben. Man hat darin einen Beweis gefunden, daß die Gemeinden Kleinasiens offen von Paulus abgefallen sind. Aber, wenn alle Christen in Asien sich so verhalten hätten, dann wäre ja der Wirksamkeit des Timotheus überhaupt der Boden entzogen gewesen. Es ist 2. Tim. 1_{15} nur von einem bestimmten Kreis innerhalb der Gemeinde die Rede, in welchem es Abtrünnige gab. Daß das Judaisten waren, wird nicht gesagt.[1])

Eine weitere Quelle für die Geschichte des Christentums in Kleinasien bildet die johanneische Literatur. Daß diese für Christen in

[1]) Mit Recht ist der Versuch von L. Lemme, Das erste Ermahnungsschreiben des Apostels Paulus an den Timotheus, 1882, nachzuweisen, daß der Zweck des dem Brief zugrunde liegenden Schreibens ist, den Timotheus gegenüber judenchristlichen Angriffen zu ermuntern, — von den Forschern abgelehnt worden.

Kleinasien bestimmt war, ist durch die Tradition gut beglaubigt. Für die Erkenntnis des äußeren Bestandes des Christentums läßt sich aus ihr nicht viel gewinnen. Das hängt in erster Linie mit dem Zweck, den diese Schriften verfolgen, zusammen. So ergibt eine Untersuchung des Johannesevangeliums nur dieses: die Verkündigung Jesu mußte gegen Judentum und gegen heidnischen Synkretismus verteidigt werden. Juden und Synkretisten waren gefährliche Gegner der christlichen Gemeinden.

Am frühesten von den johanneischen Schriften ist die Offenbarung des Johannes entstanden, dieses Weissagungsbuch, in welchem von dem Seher die Zeichen der Zeit gedeutet und in verschiedenartigen Bildern das Kommen des Gottesreiches und damit das Ende der Dinge geschildert wird. Die dem Buch vorangestellten sieben Sendschreiben (Kap. 2 u. 3) sind für unsere Frage von besonderer Bedeutung. Die Sendschreiben sind an sieben Christengemeinden in Asien gerichtet, an die in Ephesus, Smyrna, Pergamum, Thyatira, Sardes, Philadelphia und Laodicea. Offenbar sind diese Gemeinden dem Johannes die Repräsentanten der Christenheit überhaupt; sie bilden ein geschlossenes, heiliges Ganzes. Und die verschiedenen Zustände in den Gemeinden stellen dem Johannes die Hauptmomente in dem Zustand der Christenheit dar. Die Frage, warum gerade diese sieben Gemeinden genannt werden, beantwortet man am besten durch die Annahme, daß Johannes besondere Beziehungen zu ihnen hatte. Aus dem Inhalt der einzelnen Schreiben geht hervor, daß die Gemeinden längere Zeit bestanden. Johannes ist besorgt um das Wohl und Wehe der Gläubigen; daher wendet er sich an sie. Er sucht neben der Belebung und Vertiefung der Hoffnung eine Besserung der sittlichen Zustände herbeizuführen. Nun läßt sich von den Gemeinden in Smyrna und Philadelphia wahrscheinlich machen, daß sie vorwiegend aus Christen jüdischer Abkunft bestanden. Von der Gemeinde in Smyrna wird gesagt: sie sei bedrängt und arm; sie werde von denen gelästert, die sich Juden nennen, und sind das doch nicht, sondern eine Satanssynagoge (2_9). In diesen Worten liegt, daß Christen jüdischer Abkunft von ihren ungläubigen Volksgenossen zu leiden hatten. Wenn ferner davon die Rede ist, daß etliche der Christen die Gefängnisstrafe erdulden (2_{10}), so haben wir die Gedankenverbindung folgendermaßen herzustellen: die Juden, welche sich, vielleicht in ihrer Mission, durch die Christen geschädigt glaubten und auch sonst Haß gegen das Evangelium hegten, verleumdeten die Christen bei der heidnischen Obrigkeit, so daß diese sich zur Gefängnisstrafe veranlaßt sah. Nicht so deutlich erkennbar ist der Zustand der Gemeinde in Philadelphia. Wir lesen: siehe, ich habe vor dich eine offene Tür gestellt, die niemand schließen kann, . . . ich bringe Leute aus der

Satanssynagoge, welche sich Juden nennen ($3_{8,9}$). Offenbar ist mit diesen Worten gemeint, daß für die Christen eine günstige Gelegenheit sich darbietet, viele Juden für den Glauben an Jesus zu gewinnen. Die Juden werden sich bekehren; auch die verhärtetsten unter ihnen werden das Evangelium annehmen. Und Johannes hofft, daß dies noch vor Beginn des bald kommenden Strafgerichts eintreten wird. Bei dieser Auffassung sind die Worte: *δέδωκα ἐνώπιόν σου θύραν ἠνεῳγμένην* (3_8) ein Bild für die sich darbietende Gelegenheit zur Mission. Der Gedanke ist: die Tür des Gottesreiches ist zum Eintritt für die Juden geöffnet. Es liegt dann nahe, die folgenden Worte *μικρὰν ἔχεις δύναμιν* (3_8 b) darauf zu beziehen, daß die Christen zu den Armen innerhalb der Judenschaft Smyrnas gehörten. Und Johannes betont ihre kleine Anzahl gegenüber der heidnischen Masse sowie ihre Armut gegenüber dem Reichtum auf heidnischer Seite. Wir müssen zugeben, daß diese gegebene Auslegung nicht unbedingt sicher ist. Sie wird indes durch die Beobachtung unterstützt, daß 3_9 a nicht von der Satanssynagoge im allgemeinen die Rede ist, sondern nur von einzelnen Mitgliedern derselben. Auch spricht Johannes $3_{9,10}$ ausdrücklich seine Hoffnung dahin aus, daß viele aus der Synagoge sich zu Christus bekehren werden.

Einen weiteren Anhaltspunkt für die Verbreitung des Christentums unter den Juden, und zwar auch in den anderen von Johannes genannten Gemeinden, bieten die Hinweise auf die Irrlehrer, welche den gesunden Fortgang des Gemeindelebens stören, auf die Pseudapostel, auf die Wanderprediger und Winkellehrer, welche die Gläubigen in die Irre führen. Wir erfahren: in Ephesus sind Nikolaiten aufgetreten; aus Mißverstand der christlichen Freiheit vom Gesetz halten sie ein freies ungebundenes Leben mit dem Christenstand verträglich. Ähnlich handeln in Pergamum die Bileamiten. Von ihnen wird gesagt, daß sie sich nicht scheuen, Götzenopferfleisch zu essen und Unzucht zu treiben, daß sie keinen Anstoß daran nehmen, als Christen der heidnischen Sitte zu folgen. Endlich ist in dem Schreiben an die Gemeinde zu Thyatira davon die Rede, daß daselbst eine Prophetin Jezabel ihr Wesen treibt und die Christen zu einem falschen Wandel verführt. Dabei ist zunächst unklar, ob Johannes eine Sonderrichtung im Auge hat oder verschiedene, ob die Irrlehrer, vor welchen er in den einzelnen Schreiben warnt, in Zusammenhang stehen oder nicht. Eine Beurteilung sowie

[1]) Daß in Smyrna die Juden gegen die Christen sich erhoben, ist für die spätere Zeit durch das Martyrium Polycarpi (vergl. 12_2) bezeugt. Wenn die Gemeinde in Smyrna erst von Johannes begründet worden ist (so wohl mit Recht Zahn, Einleitung II^3, 611 f.), so kann man auch von hier aus auf das Vorhandensein von Judenchristen daselbst schließen.

Vergleichung der vornehmlich in Betracht kommenden Stellen ergibt, daß Johannes nur verschiedene Bezeichnungen für ein und dieselbe Irrlehre wählt. Die Irrlehrer in Ephesus und Pergamum werden Nikolaiten genannt. Den Irrlehrern in Thyatira wird derselbe Vorwurf gemacht wie den Nikolaiten in Pergamum. Die Bezeichnung Bileamiten ist eine symbolische. Bei Jezabel (2_{20} f.) ist an eine Prophetin zu denken, welche mit ihren Anhängern in Thyatira ihr Wesen treibt. Die ihr zum Vorwurf gemachten Sünden sind dieselben wie die der Nikolaiten.[1]) Ferner hat es die größte Wahrscheinlichkeit, daß mit diesen Irrlehrern die in dem Brief an die Gemeinde zu Ephesus (2_{9}) genannten *ψευδαπόστολοι* in Verbindung zu bringen sind; denn zu der Annahme, daß Johannes zwei verschiedene Erscheinungen im Auge hat, liegt kein stichhaltiger Grund vor. Der Kontext weist nicht darauf, daß die *ψευδαπόστολοι* der Vergangenheit, die Nikolaiten aber der Gegenwart angehören. Und da Johannes die *ψευδαπόστολοι* nicht näher charakterisiert, so liegt es immer am nächsten anzunehmen, daß er bei ihnen an die 2_{6} genannten Nikolaiten denkt. Die Frage ist weiter, wie die bekämpfte Lehre historisch zu würdigen ist, speziell, ob die Irrlehrer mit dem Judentum in Zusammenhang stehen. Bei Entscheidung dieser Frage ist man allein auf die Nachrichten des Johannes angewiesen. Keinen Wert hat die Benutzung der Angaben der Kirchenväter (vergl. Irenäus, adv. haer. I, 26, III, 11; Euseb, hist. eccl. III, 29; Epiphanius, haer. 25. 26.), nach denen die Entstehung einer antinomistisch-libertinistischen Richtung innerhalb des Christentums auf Nikolaus zurückzuführen ist; denn schon die Verschiedenheit der Erzählungen bei den einzelnen Kirchenvätern zeigt, daß man es hier mit Sagen zu tun hat, die im Anschluß an den AG. 6_{5} erwähnten Nikolaus erzählt wurden. Anlaß zur Sagen-

---

[1]) Daß Johannes die Wortbildung Bileamiten und Nikolaiten zuerst vorgenommen haben sollte, ist unwahrscheinlich. Er setzt die Namen bei den Lesern seines Buches als bekannt voraus. Mit dem Namen Nikolaiten wollte Johannes die Irrlehrer als Bileamiten bezeichnen. Bileam (von בלע und עם) ist dem Sinn nach nichts anderes als Volksverderber, wie Nikolaus Volksbesieger (vergl. Sanhedrin 105 a: Bileam: ohne Volk; eine andere Erklärung: Bileam: er ermattet das Volk [var. בלע עם, er verschlang, verzehrte das Volk]). Immerhin wäre es möglich, daß der Hauptbegründer der Bewegung Nikolaus hieß, was dann den Johannes zur Vergleichung mit Bileam veranlaßte. Dafür spricht, daß Offenb. 2_{6} der Name Nikolaiten allein ohne Bezugnahme auf Bileam erscheint. Aber nach dem Zusammenhang hat Johannes nur die das Evangelium verkehrende Richtung im Auge. Was den Namen Jezabel anbetrifft, so wird damit die Prophetin nach alttestamentlichem Typus bezeichnet (vergl. 2. Kön. 9_{22}). An die jüdische Gemeinde oder an die Judenschaft des Ortes ist dabei nicht gedacht.

bildung war, was Johannes hier über die Irrlehrer mitteilt. Man kann nicht auf Grund der Angaben der Kirchenväter sagen, daß Nikolaus der Begründer einer besonderen libertinistischen Richtung war. Sodann müssen wir uns vergegenwärtigen, daß dergleichen Grundsätze, wie sie in der Offenbarung bekämpft werden, in Kleinasien infolge des Synkretismus verbreitet waren. Als Hauptcharakteristikum der Irrlehrer wird von Johannes der Genuß von Götzenopferfleisch sowie die Unzucht angegeben. Beides hing oft zusammen, wie es ja auch verbunden in heidnischen Kulten vorkommt. Daß die geschlechtliche Vereinigung eine religiöse Bedeutung hat, ist eine alte Anschauung. Die Unzucht ist nicht etwa im figürlichen Sinn zu verstehen; auch ist nicht an die Ehe zwischen Juden und Nichtjuden gedacht, sondern an Hurerei. Um theoretische Fragen handelte es sich nicht in erster Linie. Darauf könnte nur der Hinweis führen, daß die Leute lehrten: man müsse die Satanstiefen erkannt haben (2_{24}). Indes, das kann sehr wohl ein praktisches Schlagwort jener Leute gewesen sein. Gegenüber den Gläubigen, welche bestimmte Gebote hielten, erklärten sie sich völlig gesetzesfrei und meinten, dadurch zu erkennen, daß der Satan keine Macht über sie habe. Daß nun diese vermeintlichen Apostel jüdischer Abkunft waren, ist nach unserer bisherigen Darlegung nicht sehr wahrscheinlich. Bestimmte Momente, welche diese Annahme nahelegen könnten, fehlen. Was man bisweilen für die Verbindung der Irrlehrer mit dem Judentum geltend gemacht hat, ist nicht irgendwie beweiskräftig. Daraus, daß Johannes, um die Irrlehrer zu charakterisieren, Ausdrücke gebraucht, welche dem Judentum entlehnt sind, folgt nichts. Und wenn er in dem Schreiben an die Gemeinde zu Thyatira sagt: ich lege keine weitere Last auf euch (2_{24}), so ist die Behauptung durchaus willkürlich, daß man auf gegnerischer Seite erklärte: wer sich in einzelnen Stücken an das alttestamentliche Gesetz binde, müsse dasselbe ganz auf sich nehmen. Endlich haben auch diese Irrlehrer mit den Gegnern, die einst den Apostel Paulus bekämpften, nichts zu tun. Es sind vielmehr Christen, welche infolge synkretistischen Einflusses zu Anschauungen gekommen sind, die mit der von Johannes und in den Gemeinden vertretenen Auffassung des Evangeliums nicht übereinstimmen.

Ganz andere Verhältnisse als die Offenbarung setzen die Briefe des Johannes voraus. In dem dritten Johannesbrief wird die Einrichtung von Wanderaposteln gegen das Bestreben des Diotrephes, daß jede Gemeinde von einem Bischof geleitet werde, verteidigt. Johannes sucht Wanderaposteln eine gastliche Aufnahme zu sichern; er empfiehlt einen gewissen Demetrius dem Gajus, welcher bisher fremde Brüder freundlich aufgenommen hat. Es ist in früherer Zeit die Hy-

pothese aufgestellt worden: der erwähnte Diotrephes stand an der Spitze einer antijüdischen Partei. Die christlichen Wanderprediger, gegen deren Aufnahme bei den Brüdern sich Diotrephes wendet, waren jüdischer Abkunft. Aber beweisen läßt sich das nicht. Hätte tatsächlich eine antijüdische Richtung unter den Christen bestanden, so hätte Johannes das sicher irgendwie angedeutet. So aber führt nichts in dem kleinen Schreiben zu der Annahme, daß das Christentum unter den Juden verbreitet war. Der zweite Johannesbrief ist an eine Gemeinde gerichtet, setzt ähnliche Verhältnisse voraus wie der erste, ist aber früher als dieser geschrieben. Sein Zweck ist, die Gemeinde zu entschiedener Scheidung von Irrlehrern aufzufordern. In dem ersten Johannesbrief erscheinen die Irrlehrer bereits ausgeschlossen. Dieser Brief ist eine Art Rundschreiben, welches Johannes als Lehrer und väterlicher Freund den Gläubigen zukommen läßt, weil sie bestimmten Gefahren und Versuchungen hinsichtlich ihrer religiös-sittlichen Überzeugungen ausgesetzt waren. Die Trennung der Gläubigen von den Irrlehrern war nicht völlig vollzogen. Johannes bezeichnet die Irrlehrer nach alttestamentlicher Weise als *ψευδοπροφῆται* und als *ἀντίχριστοι* (4_1, 2_{18}). Er sagt von ihnen, daß ihre frühere Zugehörigkeit zu der christlichen Gemeinschaft nur eine äußerliche war (2_{19}). Ein näheres Bild von diesen Irrlehrern läßt sich aus einzelnen Andeutungen des Johannes gewinnen. Freilich ist das bei der Dürftigkeit derselben nicht leicht. Man ist zu den verschiedensten Kombinationen gekommen. So hat man in früherer und neuerer Zeit gemeint, daß die Irrlehrer Judenchristen waren, daß Johannes jüdische Gegner bekämpft, daß er jüdische Vorurteile, besonders über den Messias und Antichrist, bei seinen Ausführungen im Auge hat. Nur eine Differenz bestand zwischen den Christen und den Irrlehrern. Das war die Messianität Jesu. Die Stelle 4_2 sei von 2_{22} aus zu verstehen. Dabei zeigte auch das sittliche Leben der Irrlehrer eine starke Verweltlichung.[1]) Diese Annahme läßt sich aber schlechterdings nicht halten; denn eine eingehende Untersuchung der Irrlehre, von welcher Johannes 2_{22} f. und 4_1 f. spricht, führt zu dem Resultat, daß sie in christologischer Beziehung mit jüdischen Anschauungen nichts zu tun hat. Daran, daß Irrlehrer jüdischer Abkunft Jesus als Messias nicht anerkennen wollten, kann nicht gedacht sein. Johannes sagt ja ausdrücklich, daß sie den Vater und den Sohn leugnen (vergl. 2_{22} f.), und daß sie erklären: Jesus ist nicht der Heilsmittler, in welchem und durch welchen Gott der Vater offenbar geworden ist (vergl. 5_5 f.). In dem Brief aber Andeutungen über verschiedene christologische Meinungen der Irrlehrer zu finden, geht

---

[1]) Vergl. A. Wurm, Die Irrlehrer im ersten Johannesbrief, 1903, auch J. E. Belser, Erklärung der drei Johannesbriefe, 1906.

deshalb nicht an, weil die von Johannes 4_2 gebrauchte Formel in den Stellen 2_{22} f. und 5_5 f. wesentlich denselben Inhalt hat. Ferner ist die 3_4 vorausgesetzte Beurteilung der Sünde bei der Voraussetzung, daß die Irrlehrer von Geburt Juden waren, nur schwer zu begreifen. Daß Johannes das Wort *ἀνομία* wählt infolge einer jüdischen Einschränkung des Begriffs Sünde (nur das ist Sünde, was dem *νόμος* widerspricht), ist aus dem Text nicht zu beweisen. Und gegen jüdischen Buchstabendienst, etwa gegen pharisäische Werkgerechtigkeit der Irrlehrer, wendet sich Johannes nirgends in seinem Schreiben. Er denkt stets nur an den christlichen *νόμος*, an das christliche Gesetz, an das göttliche Gebot Christi. Und wenn er 3_4 das Wort *ἀνομία* gebraucht, so hat er eben den Zustand im Auge, welcher dem Willen Christi widerspricht. Wichtig ist dann der Schluß des Briefes: *φυλάξατε ἑαυτὰ ἀπὸ τῶν εἰδώλων* (5_{21}). Man mag zugeben, daß Johannes unter diesem bildlichen Ausdruck ganz allgemein die Gefahren versteht, welche dem Glaubensleben der Leser drohen. Jedenfalls waren die Irrlehrer eine große Gefahr. Aber an sie, wenn sie Juden waren, bei diesem Ausdruck zu denken, geht nicht an, da die Juden schon an und für sich jedem Götzendienst feindlich gegenüberstanden. Endlich sollte man doch auch folgende Argumente nicht unbeachtet lassen: einmal, in dem Brief findet sich kein alttestamentliches Zitat. Auf das Alte Testament wird nirgends Bezug genommen. Sodann ist es geschichtlich unwahrscheinlich, daß in damaliger Zeit auf kleinasiatischem Boden bei der feindseligen Stellung der Juden gegen die Christen, die wir besonders aus dem Johannesevangelium erkennen, ein Rückfall zum Judentum innerhalb der christlichen Gemeinschaft eingetreten sein sollte. Die meisten Forscher nehmen darum mit Recht an, daß die Irrlehrer, vor denen Johannes warnt, Doketen waren. Man leugnete die volle Fleischwerdung des Gottessohnes; man bestritt die Identität des Menschen Jesus mit dem himmlischen Christus; man wollte von Gott und von dem aus der höheren Welt gekommenen Erlöser jeden Zustand des Leidens ferngehalten wissen. Auf die Verbindung dieser Doketen mit dem Judentum deutet in dem Schreiben direkt nichts. Es wäre anderseits möglich, daß die Irrlehrer zugleich Antinomisten oder Libertinisten waren, daß sie im praktischen Leben die Heiligkeit und Gerechtigkeit verleugneten. Aber das ist nicht sehr wahrscheinlich, denn in diesem Fall hätte die Ausführung des Johannes unter der Voraussetzung, daß er die Leser vor den Irrlehrern warnt, anders ausfallen müssen. Von prinzipieller Lasterhaftigkeit wird nie gesprochen; Johannes betont nur die Notwendigkeit der Liebe.[1])

[1]) Gegen die Annahme, daß die Irrlehrer Anhänger des Cerinth waren,

Die Irrlehre der Doketen tritt uns auch in den Briefen des Ignatius entgegen. Wir gehen davon aus, daß diese Briefe von Ignatius gegen Ende der Regierungszeit des Trajan geschrieben sind. Ignatius als Gefangener durch Kleinasien nach Rom geführt, übergab in Smyrna den Abgesandten der Gemeinden von Ephesus, Magnesia und Tralles Briefe an diese und sandte dann von Troas aus Schreiben an die Gemeinden von Philadelphia und Smyrna, die er persönlich kannte. Alle Briefe haben zum Inhalt Stärkung des christlichen Glaubens, Mahnung vor falscher Lehre, vor Abweichungen von dem Evangelium, welche sich innerhalb der Gemeinden störend geltend machen. Und, indem Ignatius besonderes Gewicht auf die Aufrechterhaltung der christlichen Ordnung legt, betont er: man soll sich nicht mit den Irrlehrern einlassen, sondern ihnen wie tollen Hunden und wilden Tieren ausweichen (Eph. 7, Smyrn. 4); die Irrlehrer seien gleichgültig gegen Liebeswerke und gottesdienstliche Versammlungen (Phil. 2). Bisher war der Erfolg der Irrlehrer bei ihrer Propaganda kein großer. Ob nun die Gemeinden, an welche sich Ignatius wendet, wesentlich juden- oder heidenchristlich waren, ist aus den Briefen nicht zu erkennen. Wenn man besonders auf die Stelle in dem Brief an die Smyrnäer (1, Ende) aufmerksam gemacht hat, wo es heißt, daß Christus durch seine Auferstehung ein Panier aufwarf für seine Heiligen und Gläubigen, wie unter den Juden so unter den Heiden, so folgt daraus nicht, daß es die Absicht des

---

spricht, daß sich in dem 1. Joh. kein Hinweis auf die Leugnung der Jungfrauengeburt und der Weltschöpfung durch den höchsten Gott findet. Cerinth selbst war nicht Judenchrist, wie das gegen Hilgenfeld besonders Harnack und Zahn gezeigt haben. Freilich ist nicht unbeachtet zu lassen: die Nachrichten, welche wir über Cerinth besitzen, sind äußerst dürftig. Aber schon die kosmologische Auffassung Cerinths, es sei die Welt von einer Gott entgegengesetzten Kraft geschaffen, wie auch seine Christologie lassen darauf schließen, daß Cerinth nicht Judenchrist war. Erst Epiphanius (haer. 28_{2-5}) hat Cerinth zu einem Judenchristen gemacht. Das, was Irenäus über Ebion sagt, schreibt er dem Cerinth zu. Vor Epiphanius erfahren wir von dem Judenchristentum Cerinths nichts. Offenbar ist Epiphanius zu dieser Annahme dadurch gekommen, daß bei Irenäus, adv. haer. I, 26 Cerinth neben Ebion und Karpokrates erscheint. Weder Irenäus noch Hippolyt haben dem Cerinth Judaismus zugeschrieben. Wenn Theodoret, Haeret. fab. II, 3, erzählt, daß Cerinth aus Alexandrien kam und durch die alexandrinisch-jüdische Theologie den Anstoß zu seinen Lehren erhielt, so ist diese Nachricht nicht ohne weiteres historisch zu verwerten, da Theodoret sich im allgemeinen von älteren Kirchenvätern sehr abhängig zeigt und in seinen Angaben wenig zuverlässig ist. Vergl. des näheren R. A. Lipsius, Zur Quellenkritik des Epiphanius, 1865, 115 f, dagegen neuerdings A. Wurm, Cerinth, ein Gnostiker oder Judaist, Tüb. Theol. Q., 1904, 20 f.

Ignatius ist, innerhalb der Gemeinde zu Smyrna Juden- und Heidenchristen zu vereinigen. Indes weisen verschiedene Beobachtungen darauf, daß die Leser der Briefe größtenteils Heidenchristen sind. Zunächst erklärt Ignatius, daß erst der Tod Jesu ihnen Glauben gebracht habe (vergl. Magn. 9, Trall. 2, Eph. 16, Smyrn. 1). Das konnte nur von Heiden gesagt werden. Zweitens stellt Ignatius sich und die Christen in Magnesia denen gegenüber, welche nach der alten Ordnung wandeln, trotzdem sie zu neuer Hoffnung gelangt sind (vergl. Magn. 9_1). Drittens schreibt er den Christen in Philadelphia: es ist besser, von einem Beschnittenen Christentum predigen zu hören, als von einem Unbeschnittenen Judentum (Phil. 6_1). Einen weiteren Anhalt für unsere Frage bietet das, was Ignatius über die Irrlehrer sagt. Auch hier ist infolge der kurzen Charakterisierung derselben die Sache nicht ohne weiteres klar. Wir erfahren von reisenden Missionaren, daß sie nach dem Gesetz leben und den Sabbath beobachten (vergl. Magn. 8_1, 9_1, 10_3, Phil. 6_1), daß sie sich der kirchlichen Ordnung widersetzen und die Fleischwerdung Christi leugnen (Magn. 4_7, Smyrn. $5_{2,8}$, Trall. 7, Phil. 7, 8). Undeutlich ist, ob es in den Gemeinden eine Sonderrichtung war, vor der Ignatius warnt, oder mehrere Sonderrichtungen, näher, ob Ignatius Judenchristen und heidenchristliche Doketen im Auge hat, ob die Judenchristen doketischen Anschauungen huldigten, oder ob es Ignatius überhaupt nicht mit geborenen Juden zu tun hat, sondern mit Heiden, die in ihrem Christentum neben doketischen Anschauungen jüdische Gebräuche sich angeeignet hatten. Eine sichere Entscheidung zu geben, ist schwer. Indes spricht sehr viel dafür, daß Ignatius nur eine Richtung im Auge hat, welche die Entwicklung der Christengemeinden in ihrem Glaubensleben bedrohte.[1]) Nirgends wird eine doppelte Gegnerschaft bestimmt angedeutet. Und in der in Betracht kommenden Hauptstelle, in dem Brief an die Gemeinde zu Magnesia (Kap. 8—10), finden sich nebeneinander Beziehungen auf Judenchristentum und Doketismus. In den Briefen an die Gemeinde zu Ephesus, Tralles, Smyrna wird Doketismus, in dem Brief an die Gemeinde zu Philadelphia wird Judenchristentum bekämpft. Weiter zeigt die Art, wie Ignatius die Fragen der Irrlehrer erörtert, daß er nur eine Sonderrichtung bekämpft. Die Erörterung ist stets eine einheitliche. Man merkt ihr nicht an, daß Ignatius sich gegen zwei Gefahren, welche der Gemeinde drohen, wendet. Vornehmlich in dem Brief an die Gemeinde zu Magnesia ist das deutlich. Ignatius spricht über das Judentum und in unmittelbarem Anschluß daran

---

[1]) Vergl. J. Kreyenbühl, Das Evangelium der Wahrheit, I, 1900, 270 f. (K. will an jüdische Gnostiker jener Zeit denken, wie Ophiten, Naassener, Barbelognostiker).

über Jesu Geburt, Tod, Leiden und Auferstehung. Nun ist es geschichtlich immerhin denkbar, daß Judenchristen zugleich Doketen waren, daß sie bei ihrem Glaubensbekenntnis die wahre Menschheit Jesu leugneten. Aber besondere Gründe, daß die Irrlehrer, welche Ignatius bekämpft, von Geburt Juden waren, lassen sich auf Grund der Briefe nicht geltend machen. Im Gegenteil spricht manches dafür, daß Ignatius es mit Heidenchristen zu tun hat, welche jüdische Gebräuche mitmachten und sich dabei auf die Autorität des Alten Testaments beriefen, mit Doketen, welche von dem Judentum stark beeinflußt worden waren. So sagt Ignatius Magn. 8_1: lasset euch nicht irre machen durch fremde Lehren noch durch alte Fabeln, die nichts taugen; leben wir heute noch nach Judenart, so haben wir die Gnade nicht empfangen, denn die göttlichen Propheten lebten nach Jesu Christi Art; und Magn. 10_3: es ist unsinnig, Jesum Christum im Munde führen und Jude sein wollen. So wird Magn. 9_1 nachdrucksvoll betont, daß die nach der alten Ordnung Wandelnden *(οἱ ἐν παλαιοῖς πράγμασιν ἀναστραφέντες)* zu neuer Hoffnung gekommen sind, nicht mehr den Sabbath haltend, sondern nach dem Tage des Herrn lebend. So heißt es Phil. 6_1: höret nicht, wenn euch jemand Judentum vorreden sollte; besser ist es, von einem Beschnittenen Christentum predigen zu hören, als von einem Unbeschnittenen Judentum. Und Phil. 8_2 ist nach der wahrscheinlichsten Deutung der Worte *ἐὰν μὴ ἐν τοῖς ἀρχείοις εὕρω, ἐν τῷ εὐαγγελίῳ, οὐ πιστεύω* davon die Rede, daß die Irrlehrer der evangelischen Geschichte und den christlichen Lehren nur insoweit Glauben schenken wollen, als diese bereits im Alten Testament verkündet sind. Demnach kann nur das als sicher gelten: in den kleinasiatischen Gemeinden, an welche Ignatius sich wendet, waren Heidenchristen vorhanden, welche jüdische Gebräuche befolgten und jüdische Anschauungen vertraten, die dem Wesen des Evangeliums nicht entsprachen. Von der Forderung der Beschneidung hören wir nichts.[1])

3. Macedonien, Achaja und Kreta [2]).

Mit Recht ist darauf hingewiesen worden, daß es in Macedonien zu der am wenigsten getrübten Verwirklichung des paulinischen Christentums kam. Das Leben in den Gemeinden entwickelte sich hier

[1]) Die Irrlehre, welche Polykarp bekämpft, hat nichts mit dem Judentum zu tun. Es waren Doketen, welche weder Auferstehung noch Gericht anerkannten. Vergl. dann Papias von Hierapolis und Melito von Sardes, die beide wohl Judenchristen waren.

[2]) Vergl. zur Verbreitung der Juden Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes, III[3], 5, 26f.

verhältnismäßig frei von Störungen. Die Christen daselbst waren es, welche zu der Zeit, als Paulus eine Kollekte für Jerusalem sammelte, diesem Werk einen festen Halt gaben. Die Missionsmittelpunkte bildeten die Gemeinden in Philippi, Thessalonich und Beröa.

Die Gemeinde in Philippi scheint einen durchaus heidenchristlichen Charakter gehabt zu haben. Das geht zunächst aus dem Bericht in der Apostelgeschichte (16_{11-40}) hervor. Wir hören dort, daß Paulus am Sabbath mit Jüdinnen sich unterredete, die am Fluß außerhalb der Stadt zum Gebet zusammengekommen waren.[1]) Sodann ist aus dem Bericht zu ersehen, daß der Kreis von Hörern, vor welchen Paulus predigte, kein spezifisch jüdischer war, auch daß Paulus kein Quartier bei Juden gefunden hatte. Die Lydia aus Thyatira, in deren Haus Paulus zugleich mit Silas Wohnung nahm, war eine Heidin. Und von hier aus kam es offenbar zur Bildung einer Gemeinde. Von einem Widerstand von seiten der Juden wird nichts erzählt. Wahrscheinlich ist, daß infolge der Wirksamkeit des Paulus einige Juden sich zum Evangelium bekannten.

Ungefähr zehn Jahre nach der Gründung der Gemeinde ist der Philipperbrief geschrieben worden. Der Inhalt des Briefes setzt eine längere Dauer der Entwicklung der Gemeinde voraus. Das beweisen verschiedene Momente. Speziell scheint aus 3_1 hervorzugehen, daß Paulus schon in früherer Zeit der Gemeinde ein Schreiben gesandt hatte. Der uns überlieferte Brief ist vollkommen von praktischen Interessen beherrscht. Paulus sagt von der Gemeinde, daß sie stets Gegenstand seiner Freude und seines Ruhmes gewesen sei. Anhaltspunkte, aus denen auf heidnische oder jüdische Abkunft der Leser zu schließen wäre, finden sich nicht. Die einzelnen Namen, welche Paulus erwähnt, wie Epaphrodit, Euodia, Syntyche (vergl. 2_{25}, 4_2), tragen kein jüdisches Gepräge. Anderseits wird nirgends das Alte Testament zitiert. Das legt die Annahme nahe, daß Paulus sich an geborene Heiden wendet, denen Probleme, wie sie durch das Judentum im Christentum entstanden, fernlagen. Man hat aus der Ermahnung zur Liebeseintracht, aus der Aufforderung zur demütigen Selbstlosigkeit sowie zur praktischen Betätigung allgemeiner Christenpflichten auf eine Uneinigkeit innerhalb der Gemeinde geschlossen, welche durch den Gegensatz heidnischer und jüdischer Christen veranlaßt worden ist. Nur unter dieser Voraussetzung seien überhaupt die Darlegungen im Brief richtig zu verstehen. Viele brüsteten sich innerhalb der Gemeinde mit ihrer religiösen Auf-

---

[1]) Wenn AG. $16_{13.16}$ von προσευχή die Rede ist, so ist das Wort nicht notwendig von einer Synagoge zu verstehen. Offenbar gebraucht Lukas προσευχή im Sinn von Gebetsstätte, Betort, wie das auch Philo und Josephus tun.

klärung gegenüber solchen, welche noch in jüdischen Vorurteilen lebten. Und infolge der Spannung, welche zwischen Heiden- und Judenchristen bestand, drohte der Gemeinde die Auflösung. Das gehe schon aus der ganzen Fassung der Darlegung hervor, speziell aus der Stellung, welche der erste größere Abschnitt (1_{27}—2_{18}) in der Komposition des ganzen Briefes einnimmt, ferner aus den des öfteren gebrauchten Ausdrücken wie *τὸ αὐτὸ φρονεῖν, ἡ κοινωνία* (vergl. auch $1_{7, 27}$, 2_2, 3_{17}, 4_{14}). Daraus erkläre sich endlich auch die Art, wie Paulus 3_2—4_1 ermahnt, inbetreff der Glaubensgerechtigkeit so zu denken, wie es vollkommenen Christen geziemt.[1]) Ist diese Position richtig? Das ist klar, daß Paulus die Gläubigen in Philippi zur Eintracht und zur Treue auffordert: sie sollen am Evangelium festhalten und den Glauben vertreten. Notwendig sei die Selbstlosigkeit. Indes, daß diese Ermahnungen durch Lehrstreitigkeiten, insbesondere durch eine judenchristliche Richtung, veranlaßt sind, ist durch nichts im Brief angedeutet. Auf die Verbreitung verschiedener christlicher Grundsätze innerhalb der Gemeinde nimmt Paulus nirgends Rücksicht. Im Gegenteil, er spendet der Gesamtgemeinde Lob. Und bereits die Einleitung bezeugt, daß Paulus alle mit gleicher Liebe umfassen kann. Die Ausführung im einzelnen beweist, daß die Ermahnung zur Eintracht notwendig war nicht wegen irgend welchen Parteizwistes, sondern wegen der Verstimmung, die sich bei einzelnen Gemeindegliedern geltend machte, wegen Eifersüchteleien, wegen Überhebung und Stolz. Demgegenüber ermahnt Paulus zur innigen Lebensgemeinschaft mit Christus.[2]) Anderseits darf man vermuten, daß die Gemeinde durch Lästerungen heidnischer Volksgenossen zu leiden hatte. Daher führt Paulus aus, daß die Eintracht stark macht, daß es notwendig sei, das Gemeinschaftsleben würdig des Evangeliums von Christus zu führen.

Schwierigkeiten scheint bei dieser Auffassung der Situation, welche der Brief voraussetzt, nur die Ausführung 3_1 f. zu bereiten. Hier spielt Paulus offenbar auf Judenchristen an, welche ihm feindselig gesinnt waren und sein Missionswerk zu zerstören suchten. Man hat angenommen, daß es in Philippi zu einer judenchristlichen Agitation gegen Paulus kam, daß daher der Apostel um seine Lieblingsgemeinde besorgt ist und sie vor seinen Feinden warnt. Bisher hatten die Judenchristen freilich keinen Erfolg in Philippi gehabt. Aber die Gefahr drohte, und daher kommt Paulus in der letzten Hälfte seines Briefes auf

---

[1]) Vergl. C. Holsten, J. prot. Theol. 1875, 493 f., 1876, 58 f.

[2]) Vergl. auch die Wahl des Verbums *τὸ αὐτὸ φρονεῖν*, das, wie Zahn, Einleitung I [3], 382 mit Recht hervorhebt, Übereinstimmung in der Richtung auf praktische Ziele besagt.

diese Leute zu sprechen. Nun ist klar, daß die judenchristliche Gefahr in der Gemeinde zu Philippi jedenfalls nicht akut war; denn wäre das der Fall, so erwartete man, daß Paulus schon am Anfang seiner Ausführungen darauf Bezug nähme. Es ließe sich freilich einwenden, daß er zu Beginn seines Schreibens die alten Beziehungen zur Gemeinde mit Absicht aufgenommen hat, um die Gläubigen dann am Schluß zu ermahnen, gegenüber judenchristlichen Strömungen Stand zu halten. Indes, gegen diese Annahme spricht doch der Ton des ganzen Briefes und speziell die Stelle 3_1 f. Die Worte: *βλέπετε τοὺς κύνας, βλέπετε τοὺς κακοὺς ἐργάτας, βλέπετε τὴν κατατομήν* sind nicht eine Warnung, sondern nur eine Aufforderung an die Leser, auf die zu sehen, welche in den von ihm gestifteten Gemeinden Schaden anrichten. Und das sagt Paulus, wie der Zusammenhang beweist, um das Wesen der Christenfreude klar zu machen, und um dann seine eigene Person als typisches Vorbild für den Christenwandel hinzustellen. Hätte Paulus speziell vor Judenchristen die Gemeinde warnen wollen, so hätte die Darlegung doch ganz anders ausfallen müssen. So lenkt er nur den Blick der Gemeinde auf die Judenchristen, mit denen er so oft während seines Wirkens zu kämpfen hatte. Man muß dabei voraussetzen, daß die Gemeinde von diesen Judenchristen, welche dem Apostel die Missionsarbeit so schwer machten, nähere Kenntnis hatte, denn nur so konnte sie ja die kurzen Ausdrücke, welche Paulus gebraucht, verstehen. Es war also wohl in Philippi vorübergehend zu einer judenchristlichen Agitation gekommen, ohne daß diese irgendwie eine nachhaltige Wirkung auf das Leben innerhalb der Gemeinde ausgeübt hatte. Daß Paulus Phil. 3_1 f. Judenchristen im Auge hat, geht aus seinen Worten hervor. Sämtliche 3_2 gebrauchten Ausdrücke (*κύνες, κακοὶ ἐργάται* und *κατατομή*) beziehen sich auf Judenchristen. Diese kurze Charakteristik stimmt mit der überein, die Paulus auch sonst von seinen Feinden gibt. Sie lehrten schändlichen Gewinnes wegen die Beibehaltung des Judentums im Christentum; sie gingen darauf aus, den für das Evangelium gewonnenen Heiden die Beschneidung aufzudrängen. Statt Christi sich zu rühmen, setzten sie ihr Vertrauen auf äußerliche Dinge (vergl. Gal. 5_{10} f., 6_{12}, 2. Kor. 10_{12} f., 11_{13} f., 2_{17}); in den Werken suchten sie das Heil. Mit dem Ausdruck *κατατομή* geißelt Paulus in bitterem Spott die große Bedeutung, welche die Judenchristen der Beschneidung zuschreiben. Der Ausdruck *κακοὶ ἐργάται* besagt, daß sie ihre Arbeit für das Gottesreich in schlechter Weise vollbringen. Schwierigkeiten bereitet das Wort *κύνες*. Man hat darauf hingewiesen, daß Paulus unmöglich Leute, die doch immerhin seine Volksgenossen waren, so bezeichnen konnte. Zudem findet sich nichts Analoges in den anderen paulinischen Briefen. Es sei an Heiden zu

denken, die Paulus *κύνες* nennt, weil sie ihre Lust am Schmutz der Sünde zeigen. Indes psychologisch betrachtet, ist das Wort *κύνες* zur Bezeichnung der Judaisten immerhin möglich. Paulus blickt auf seine Lebenserfahrungen zurück. Der Ausdruck ist ein Bild für die Frechheit und Unverschämtheit, mit der ihm die Judenchristen auf seinen Missionswegen entgegentraten (vergl. Exod. 11_7, Deut. 23_{18}, Jes. 56_{11}) Wenn Paulus dann Phil. $3_{17,18}$ auf Feinde des Kreuzes Christi zu sprechen kommt, welchen der Bauch ihr Gott ist, auf Leute, deren Sinn auf Irdisches gerichtet ist, so liegt hier eine selbständige Mahnung vor, bei welcher der Apostel Heidenchristen vor Augen hat, die der Sinnenlust sich ergeben haben und der Sinnlichkeit nicht Herr werden können. An geborene Juden zu denken, an Judenchristen, welche nicht Leiden auf sich nehmen wollen (vergl. Gal. $6_{12,13}$), geht nicht an, denn derartiges wie Phil. $3_{17,18}$ hat Paulus nie von Judenchristen ausgesagt. Demnach war die Gemeinde in Philippi wesentlich heidenchristlich. Differenzen hinsichtlich der Beurteilung des Judentums waren daselbst nicht vorhanden.

Wesentlich heidenchristlich war auch die Gemeinde in Thessalonich, der Hauptstadt des nach damaliger Landeseinteilung zweiten macedonischen Distrikts. Nach dem Bericht in der Apostelgeschichte (17_{1-9}) kam es hier bei der ersten Mission zu einer scharfen Auseinandersetzung des Paulus mit der Judenschaft. Zunächst erfahren wir, daß Paulus und Silas in Thessalonich bei einem Mann mit Namen Jason Wohnung erhielten. Jason war wohl Jude.[1]) Der Name findet sich des öfteren im Talmud. Sehr wahrscheinlich ist er identisch mit dem Röm. 16_{21} erwähnten Jason, den Paulus dort als seinen Volksgenossen bezeichnet. Die Identifizierung liegt darum nahe, weil Röm. 16_{21} neben Jason Sosipatros, ein anderer macedonischer Christ jüdischer Abkunft, genannt ist. Ferner wird in der Apostelgeschichte von einer zwei- bis dreiwöchentlichen Wirksamkeit des Paulus in der Synagoge erzählt. Wahrscheinlich wurden nur wenige von den Juden für das Evangelium gewonnen, denn beachtenswert ist, daß Lukas von einer großen Menge von Griechen spricht, welche dem Evangelium glaubten (17_4). Die Mehrzahl der Gläubigen in Thessalonich wird somit aus Nichtjuden bestanden haben. Das geht auch aus den beiden Thessalonicherbriefen hervor. Von den Lesern wird im allgemeinen als von früheren Heiden gesprochen (vergl. besond. 1. Thess. 2_{14}). Man hat

---

[1]) Dasselbe gilt auch von Aristarch, vergl. Kol. 4_{10}, Ph.$_{24}$. Dagegen war Demas, welchen man wegen 2. Tim. 4_{10} mit Thessalonich in Verbindung gebracht hat, nach Kol. 4_{10} und Ph.$_{24}$ wohl ein Heidenchrist, ebenso Secundus (vergl. AG. 20_4).

wohl angenommen, daß Paulus auf eine judenchristliche Bewegung in der dortigen Gemeinde Rücksicht nehme, daß die Frage über den Apostolat des Paulus sowie über die Wahrheit seines Evangeliums auch in Thessalonich von den Christen erörtert worden sei (vergl. 1. Thess. $2_{5}, _{13}, 4_{11}, _{12}$, 2. Thess. 2_{2} f., 3_{8} f.).[1] Wahrscheinlich machen läßt sich das nicht, daß Elemente zur Bildung einer judenchristlichen Bewegung vorhanden waren; auch ist es durch nichts im Text nahegelegt, daß die persönlichen Anfeindungen des Paulus von judenchristlichen Gegnern ausgingen, denn nur das feindselige Auftreten der Juden hat Paulus bei seinen Ausführungen 1. Thess. 2 im Auge. Die dabei von dem Apostel gegen die Juden erhobenen Anklagen als Anstifter einer Verfolgung werden durch die AG. 17_{5} gezeichnete Situation deutlich. Die Juden hatten einen Aufstand gegen die Christen in Thessalonich erregt und schließlich den Aufbruch des Paulus aus seinem Wirkungskreis veranlaßt.

Nach dem Bericht der Apostelgeschichte (17_{10-14}) ging Paulus, nachdem er Thessalonich verlassen hatte, nach Beröa, der Hauptstadt des dritten macedonischen Distrikts. Hier predigte er in der Synagoge. Die Juden nahmen willig die Predigt auf; als Paulus infolge des Auftretens feindlicher jüdischer Emissäre Beröa verlassen mußte, waren daselbst noch einige Zeit Silas und Timotheus missionarisch tätig. Man hat mit Recht gesagt: die Gemeinde in Beröa hatte mehr Judenchristen, als irgend eine der Gemeinden, die Paulus sonst gestiftet hat. In dem Bericht der Apostelgeschichte wird nicht hervorgehoben, daß bei der Synagogenpredigt eine Abweisung von seiten der Juden erfolgte; auch ist beachtenswert, wie es AG. 17_{11} den Juden als ein besonderer Ruhm angerechnet wird, daß sie in dem Alten Testament eifrig forschten. Dadurch soll doch offenbar die Empfänglichkeit der Judenschaft für das Evangelium hervorgehoben werden (vergl. AG. 20_{4}: Sopater von Beröa).

Das sind die wenigen Nachrichten, welche wir über die macedonischen Gemeinden haben. Aus späterer Zeit ist nur ein Brief zu erwähnen, welchen Polykarp an die Gemeinde zu Philippi geschrieben hat. Dieses Schreiben, dessen Inhalt vorwiegend ethische Anweisungen und Warnungen vor doketischen Irrlehrern ausmachen, kann als ein Zeugnis dafür betrachtet werden, daß die Wirksamkeit des Paulus in Macedonien nicht ohne Erfolg war.

1. Thess. 1_{7} lesen wir, daß von den Christen in Thessalonich das Evangelium ringsumher hörbar erscholl in Macedonien und Achaja; und 2. Kor. 1_{1} ist von allen Heiligen in Achaja die Rede. Wahr-

---

[1]) Vergl. Lipsius, Theol. St. Kr. 1854, 905 f. Danach fürchtete Paulus die Bildung einer gegnerischen, judaistisch gesinnten Partei in Thessalonich.

scheinlich kam es an mehreren Orten in Achaja zur Bildung von Christengemeinden (vergl. Röm. 16_1; Gemeinde in Kenchreä und AG. 18_{27} nach der Lesart von D: *ταῖς ἐκκλησίαις* (*'Αχαΐας*)). Einzelne Nachrichten stehen uns nur über die Gemeinde in Korinth zur Verfügung. Nach dem Bericht der Apostelgeschichte (17_{14-37}) wandte sich Paulus von Beröa nach Athen und predigte hier in der Synagoge den Juden (17_{17}). Von irgend einem Erfolg wird nichts erzählt; vielmehr wird hervorgehoben, daß Paulus sich bald nach Korinth wandte. Daselbst fand er einen guten Stützpunkt für die Ausbreitung des Evangeliums. Indem er bei Aquila und Priscilla Arbeit zur Erwerbung seines Lebensunterhaltes erhielt, wirkte er dann in der Synagoge. Lukas hebt besonders hervor, daß Paulus, als Silas und Timotheus von Macedonien nach Korinth kamen, vollauf mit seiner Lehrtätigkeit in der Synagoge beschäftigt war. Wahrscheinlich hatte Paulus eine Geldunterstützung empfangen, so daß er sich nun vollkommen seinem apostolischen Beruf widmen konnte. Aber es kam zum Bruch mit der Judenschaft.[1]) Paulus sah sich genötigt, seine Wirksamkeit in der Synagoge aufzugeben und an einer anderen Stätte zu predigen. Daß er dabei durch die Feindseligkeiten der Juden zu leiden hatte, geht aus der Erzählung des Lukas von dem Traumgesicht ($18_{9,10}$) hervor. Wieviel Juden nach dem anderthalbjährigen Aufenthalt des Paulus in Korinth für das Evangelium gewonnen waren, wissen wir nicht. Vielleicht war die Zahl nicht unbeträchtlich. Man hat die Darstellung in der Apostelgeschichte für ungeschichtlich erklärt: schon das sei auffällig, daß Paulus in seinen Briefen an die Gemeinde zu Korinth nie von seiner Tätigkeit in der Synagoge spricht. Auch von dem Bruch mit der Judenschaft wird nichts gesagt, und das lag doch bei der Auseinandersetzung mit den Judenchristen im sogen. zweiten Korintherbrief nahe. Endlich sei es befremdlich, daß Paulus nach dem Bericht AG. 18_4 wiederum in der Synagoge seine Missionstätigkeit begann, obwohl er in der letzten Zeit damit schlechte Erfahrungen gemacht hatte. Man meint demnach, daß es in Korinth ohne irgend welche Verbindung mit der Synagoge zur Gründung einer Gemeinde kam.[2])

---

[1]) Beachtenswert ist hier die Darstellung des Berichtes (AG. 18_4) in der sogen. Textrezension *β*: Paulus lenkte seine Schritte Sabbath für Sabbath in die Synagoge, und den Namen des Herrn Jesus verkündigend, redete er und überzeugte nicht blos Juden, sondern auch Griechen. Sowie aber Silas und Timotheus von Macedonien her eingetroffen waren, widmete sich Paulus ganz dem Wort, indem er den Juden nachdrücklichst bezeugte, daß Jesus der Christ sei. Da aber viel geredet ward und Schriftstellen ausgelegt wurden, widersetzten sich etliche der Juden und lästerten ihn.

[2]) Vergl. P. W. Schmiedel im Handkommentar zum N. T., II, 1, 1892^2, 51 f.

Diese Argumentation trifft jedoch nicht zu, denn es ist nicht abzusehen, warum Paulus in den uns aufbewahrten Briefen nach Korinth gegenüber einer vorwiegend heidenchristlichen Gemeinde notwendig auf die zuerst gewonnenen Judenchristen Bezug nehmen mußte. Offenbar hatte der Widerspruch von seiten der Juden die völlige Trennung der Christengemeinde von der Synagoge zur Folge. Ferner stimmt der Bericht des Lukas mit dem, was Paulus in seinen Briefen sagt, in verschiedenen Punkten überein. Wenn der Apostel 1. Kor. 2_3 f. von seiner großen Zaghaftigkeit und Schüchternheit *(ἐν ἀσθενείᾳ καὶ ἐν φόβῳ καὶ ἐν τρόμῳ πολλῷ)* bei seiner einstigen Missionstätigkeit in Korinth spricht, so kann er damit sehr wohl an sein erstes Auftreten in der Synagoge denken. Weiter erscheint sowohl in dem Brief als in der Apostelgeschichte Crispus, der Vorsteher der Synagoge, in einer besonderen Beziehung zu Paulus (vergl. 1. Kor. 1_{14} u. AG. 18_8). Daß der Name Crispus auch sonst unter den Juden gebräuchlich war, läßt sich aus dem jüdischen Schrifttum nachweisen (vergl. Josephus, vita 9, 68, 69). Und die Art, wie die Bekehrung des Crispus und seines ganzen Hauses AG. 18_8 erzählt wird, steht mit den Angaben über Stephanas, welcher der Erstling in Achaja *(ἀπαρχὴ τῆς Ἀχαΐας)* heißt (vergl. 1. Kor. 16_{15}), nicht in Widerspruch. Ob dagegen der 1. Kor. 1_1 genannte Sosthenes mit dem AG. 18_{17} genannten Synagogenvorsteher Sosthenes identisch ist, muß sehr zweifelhaft erscheinen. Die Gründe, welche man für die Identität geltend gemacht hat, sind nicht überzeugend. Wäre Sosthenes, der Synagogenvorsteher, der Gehilfe des Apostels gewesen, so erwartete man, daß das bereits in dem Bericht des Lukas erwähnt würde (vergl. AG. 18_{17}). So aber geht aus diesem nicht hervor, daß Sosthenes ein Gesinnungsgenosse des Paulus war.

Wenden wir uns speziell dem sogen. ersten Korintherbrief zu, so hinterläßt derselbe den Eindruck, daß Paulus bei der Absendung des Schreibens in erster Linie Heidenchristen vor Augen hat. Besonders aus Stellen wie 12_2, 5_{11}, 8_7, 6_9 f. geht hervor, daß die Leser zum großen Teil vor ihrer Bekehrung Götzendiener waren, die zugleich Lastern mannigfacher Art sich ergaben. Nun hat man von jeher auf verschiedene Momente der Ausführungen des ersten Korintherbriefes hingewiesen, um die Annahme eines jüdischen Bestandteils innerhalb der christlichen Gemeinde in Korinth zu rechtfertigen. Zunächst kommt 1. Kor. 1—4 in Betracht. Es ist bekannt, daß die historische Situation, welche diese Kapitel voraussetzen, oft erörtert worden ist, ohne daß eine Einigung der Forscher in den Hauptfragen irgendwie erzielt worden wäre. Zur richtigen Beurteilung muß man von vornherein beachten: Paulus nimmt bei seinen Darlegungen nicht auf geschlossene Parteirichtungen innerhalb

der korinthischen Gemeinde Bezug, nicht auf dogmatische Gegensätze, sondern auf Streitigkeiten, Zänkereien, welche den Vorzug von bestimmten Personen betreffen. Das geht aus der ganzen Art hervor, wie er sich darüber äußert. An die Gemeinde als Ganzes richtet er seine Belehrungen. Er sagt, daß niemand sich auf Grund von Menschen rühmen solle. Nur auf sein Verhältnis zu Apollos geht Paulus näher ein. Er äußert dabei seinen Unwillen, daß man seinen Namen als Schibboleth einer besonderen Richtung gebrauche, und rechtfertigt im Anschluß daran die äußere Form seiner Predigt. Die Vorwürfe, welche man in Korinth gegen seine Predigtart erhob, weist er zurück. Und weil diese Vorwürfe von den Anhängern des Apollos ausgingen, welche ihrerseits die von ihrem Lehrer empfangene Weisheit überschätzten, so setzt Paulus auseinander, daß sie verschieden begabt seien (3_5—4_5); Apollos und er habe von Christus einen verschiedenartigen Dienst empfangen; es sei durchaus verkehrt, wenn nur die Predigtart des einen für allein berechtigt anerkannt würde. Man solle Selbstüberhebung, Hochmuts- und Weisheitsdünkel vermeiden; man solle nicht irgend einer Persönlichkeit den Vorzug geben und so die christliche Gemeinschaft stören (vergl. 4_6 f.). Offenbar waren die Anhänger des Apollos in Korinth vornehmlich Christen jüdischer Abkunft.[1]) Man darf vermuten, daß die rednerisch ausgeschmückte Form der Predigt des Apollos für ihn einnahm. Das sagte den Korinthern griechischer Bildung zu. Daß er in seiner Predigt mit Paulus übereinstimmte, dafür spricht das Lob, welches dieser 1. Kor. 3_{10} f. (vergl. 4_6 f.) dem Apollos erteilt: er habe auf dem von ihm gelegten Grund fortgebaut und seine Pflanzung begossen. Zur Zeit der Abfassung des sogen. ersten Korintherbriefes befand sich Apollos bei Paulus in Ephesus. Aus 1. Kor. 16_{12} f. erfahren wir, daß er von Paulus aufgefordert wurde, mit den korinthischen Deputierten die Gemeinde wieder aufzusuchen. Wenn das Apollos unterläßt, so ist nicht notwendig daraus zu schließen, daß zwischen ihm und Paulus eine Spannung, vielleicht hinsichtlich der Auffassung des Evangeliums, bestand; denn Apollos konnte sehr wohl der Bitte deshalb nicht Folge leisten, weil ihm für seinen Besuch in Korinth die Verhältnisse nicht geeignet erschienen. Und aus späteren Nachrichten geht hervor, daß Apollos ein Gehilfe des Paulus bei der Mission blieb (vergl. Tit. 3_{13}). Weiter erfahren wir 1. Kor. 1_{12} von Christen, welche den Petrus verehrten. Das waren wohl meist geborene Juden. Das folgt daraus, daß sie den aramäischen Namen Kephas

[1]) Nach der Darstellung des Berichts (AG. 18_{27}) in der sogen. Textrezension β kam Apollos mit seiner Reise nach Korinth einer Aufforderung dortiger Christen nach, welche ihn in Ephesus gehört hatten.

gebrauchten (vergl. 1_{12}, 3_{22}, 9_5, 15_5, vergl. auch 16_{22}). Ebenso hat die Annahme große Wahrscheinlichkeit, daß sie den Petrus persönlich kannten und von Palästina nach Korinth gekommen waren. Sie werden dort auf Petrus als Haupt der Apostel und der Urgemeinde aufmerksam gemacht haben. Wenn man dagegen einen persönlichen Besuch des Petrus in Korinth angenommen hat, so läßt sich das nicht sicher erweisen. Beruft man sich dafür auf Dionysius von Korinth (vergl. Euseb, hist. eccl. II, 25), so ist die historische Glaubwürdigkeit dieses Zeugnisses fraglich, denn seine Tendenz wird dadurch deutlich, daß Dionysius im Gegensatz zu den römischen Prätensionen darauf hinweist, daß Petrus und Paulus auch in der korinthischen Gemeinde gewirkt haben. Daß er dafür einen historischen Beleg hatte, ist unbekannt. Zudem ist doch dieses zu beachten: wäre Petrus in Korinth gewesen, so hätte das wohl Paulus irgendwie in seinem Schreiben erwähnt, zumal da er auf ihn zu sprechen kommt (vergl. 1. Kor. 9_5 f.). Und 1. Kor. 4_{15} nimmt Paulus für sich allein die Ehre in Anspruch, Vater der Gemeinde in Korinth zu heißen, d. h. sie gegründet zu haben. Endlich kann man auch darauf hinweisen, daß eine Missionstätigkeit des Petrus in Korinth nach den in Jerusalem getroffenen Bestimmungen betreffs Teilung des Arbeitsgebietes (vergl. Gal. 2_{7-9}) ausgeschlossen erscheint. Es hat also die größte Wahrscheinlichkeit, daß Schüler, Freunde des Petrus, nach Korinth kamen und sich seiner Person rühmten. Und es ist durchaus möglich, daß Juden, welche durch Paulus bekehrt worden waren, sich ihnen anschlossen. Nachdem einmal in der Gemeinde das Schlagwort gefallen war: ich halte zu Apollos, gab ein anderer Kreis von Christen die Parole aus: ich halte zu Petrus. Ein bestimmter Gegensatz in der Auffassung des Evangeliums bestand dabei nicht, denn die Art, wie Paulus in seinem Schreiben der Petrusleute gedenkt, widerspricht dem. Nur wenig nimmt er auf sie Rücksicht (vergl. $4_{6, 8, 15, 18}$ f.). Vielleicht räumt Paulus an Stellen wie 9_1 f., 15_8 ihnen gegenüber ein, daß er sich zwar als den letzten und unwertesten Apostel betrachte, daß ihn aber die göttliche Gnade reich gemacht habe. Nicht so einfach ist die Entscheidung der Frage, was für Leute Paulus bei denen im Auge hat, welche erklärten, Christo anzugehören (vergl. 1_{12} *ἐγὼ δὲ Χριστοῦ*). Man hat in diesen Leuten Christen gesehen, welche von Palästina nach Korinth gekommen waren und sich damit brüsteten, daß sie persönliche Jünger Christi seien. Man sagt: wenn Paulus in seinem Schreiben diese Christen mit demselben Maß mißt, wie die Anhänger des Apollos und Petrus, so kann das zwar auffallen, da es doch gewiß als ein Vorzug gelten mußte, persönlicher Jünger Christi zu sein. Dabei müsse man beachten, daß Paulus, wie wir auch sonst wissen (vergl. Gal. 2_6), darauf keinen Wert legte. Daß

sich diese Christusleute als Apostel gerierten und dem Paulus feindlich gegenübertraten, werde freilich nicht gesagt. Indes, diese Annahme ist unhaltbar. Man erwartete doch, wenn jene Christen aus Palästina gekommen wären und sich der Bekanntschaft Jesu gerühmt hätten, daß sie den Namen Ἰησοῦς gebrauchten, nicht Χριστός. Überhaupt ist der Ausdruck ἐγὼ δὲ Χριστοῦ viel zu allgemein, als daß daraus die obige Folgerung gezogen werden könnte. Auf der andern Seite geht es aber auch nicht an, die Worte 2. Kor. 10_7: εἴ τις πέποιθεν ἑαυτῷ Χριστοῦ εἶναι mit 1. Kor. 1_{12} zu kombinieren und in beiden Stellen eine Anspielung auf die dem Paulus feindselig gesinnten Judenchristen zu finden, denn die Verhältnisse in der korinthischen Gemeinde, welche der sogen. zweite Korintherbrief voraussetzt, sind ganz andere, als die zur Zeit der Abfassung des ersten Korintherbriefes. Und aus dem Inhalt des letzteren läßt sich nicht mit Bestimmtheit erweisen, daß die dem Paulus feindselig gesinnten Judenchristen bereits in Korinth waren. Somit wird die Erklärung den Vorzug verdienen, daß bei dem Ausdruck ἐγὼ δὲ Χριστοῦ an eine Losung zu denken ist, welche verschiedene Gläubige zum Ausdruck ihres Christenstandes gebrauchten, nachdem die Losungen ἐγώ εἰμι Παύλου, ἐγὼ Ἀπολλώ, ἐγὼ Κηφᾶ entstanden waren. An sich war das ja nicht tadelnswert, wie denn auch Paulus später (vergl. 1. Kor. 3_{22}) nur drei Sonderbekenntnisse, welche in Korinth geltend gemacht wurden, nennt. Fassen wir das bisherige Resultat unserer Erörterung zusammen, so ist zu sagen: nur die Erwähnung der Anhänger des Petrus läßt den Schluß zu, daß sich Christen jüdischer Abkunft in der korinthischen Gemeinde befanden; sonst ist aus dem Abschnitt 1. Kor. 1—4 nichts unbedingt Sicheres in der Frage nach dem Bestand des Judenchristentums zu gewinnen.

Zu Beginn von 1. Kor. 6 erwähnt Paulus Rechtshändel, welche die Christen in Korinth unter sich hatten und vor heidnischen Gerichten entscheiden ließen. Er ermahnt, das nicht zu tun, sondern die Streitigkeiten innerhalb der Gemeinde selbst zu schlichten. Wir wissen, daß die Juden in der Diaspora gemäß ihres theokratischen Bewußtseins bei Streitigkeiten sich nie an heidnische Gerichte gewandt haben. Aus ihrer eignen Mitte wählten die Juden gewöhnlich besondere Schiedsrichter, die etwaige Privathändel zum Austrag brachten. Man darf vermuten: es waren auch in der korinthischen Gemeinde Christen jüdischer Abkunft, welche sich sträubten, vor dem heidnischen Gericht zu erscheinen, und den Paulus in Ephesus veranlaßt hatten, sich in seinem Brief zu diesem Punkt zu äußern. Aus 1. Kor. 7 erfahren wir ferner, daß in der Gemeinde Jesusgläubige vorhanden waren, welche die Ehe für etwas Unziemliches hielten und für

den Vorzug der Ehelosigkeit eintraten. Ein Beweis, daß diese Leute Judenchristen waren, wie man bisweilen wohl angenommen hat, läßt sich nicht sicher erbringen. Man kann damals sehr wohl von heidnischen Voraussetzungen aus, auf Grund dualistischer Vorstellungen von Fleisch und Geist, zur Verwerfung der Ehe gekommen sein. Und die Annahme, daß von Heidenchristen die Verwerfung der Ehe ausging, liegt immer am nächsten, da ja zur Zeit der Abfassung des Briefes der größere Teil der Gemeinde aus Heidenchristen bestand. Beachtenswert sind nun aber die Worte des Paulus, die wir 1. Kor. 7_{18} lesen: *περιτετμημένος τις ἐκλήθη, μὴ ἐπισπάσθω.* Daraus geht hervor, daß Leute jüdischer Abkunft in der Gemeinde vorhanden waren, welche, wie das auch sonst vielfach von Juden berichtet wird, das Zeichen der Beschneidung zu beseitigen suchten. Sie schämten sich ihrer Abkunft und wollten durch eine Operation das Beschnittensein unkenntlich machen. Welches besondere Motiv dem zugrunde lag, wird leider nicht gesagt. Vielleicht verspottete man die Christen wegen ihrer jüdischen Abkunft. 1. Kor. 8—10 bespricht dann Paulus die Frage über den Genuß von Götzenopferfleisch, über die man in Korinth verschiedener Meinung war. Von den Götzenopfern kam oft den Priestern soviel Fleisch zu, daß dieses, wenn es nicht verderben sollte, an die Fleischhändler auf dem Markt abgegeben wurde. Es gab nun in der Gemeinde einige, welche den Genuß von Götzenopferfleisch für durchaus unerlaubt hielten (vergl. 8_{9-10}, 9_{22}). Demgegenüber scheuten sich andere Christen nicht, sogar an heidnischen Opfermahlen teilzunehmen, indem sie sich auf das Recht der christlichen Freiheit beriefen. Paulus stellt sich in seinem Schreiben auf den Standpunkt der Schwachen. Er räumt zwar ein, daß in dem Genuß von Götzenopferfleisch keine Befleckung zu sehen sei; aber es gäbe nun einmal Christen, welche diese Erkenntnis nicht hätten. Darum müsse man auf die Schwachen Rücksicht nehmen und die Beteiligung an den Opfermahlen vermeiden. Bei diesem Sachverhalt liegt es nahe, in denen, welche Paulus als Schwache bezeichnet, Christen jüdischer Abkunft zu erblicken. Aus jüdischen Vorurteilen hatte man eben Angst, sich durch Berührung mit dem Götzenopferfleisch zu verunreinigen. Man hatte Scheu vor diesem Fleisch und nahm an dem Verhalten der Heidenchristen, welche an heidnischen Mahlzeiten sich beteiligten, Anstoß. Es wäre auch möglich, daß diese Judenchristen aus Anhängern des Petrus sich rekrutierten. Unbedingt sicher sind jedoch beide Kombinationen nicht, denn wir müssen uns folgende Punkte vergegenwärtigen. Erstens, die Scheu vor dem Genuß von Götzenopferfleisch ist auch aus heidnisch-polytheistischen Vorstellungen erklärbar, von denen die Christen trotz ihres Glaubens an Jesus nicht losgekommen sein mochten. Dafür findet sich

8_7 ein Anhalt, wo es heißt: etliche essen, aus ihrer heidnischen Vergangenheit daran gewöhnt, Götzen als göttliche Wesen zu betrachten (*τῇ συνηθείᾳ ἕως ἄρτι τοῦ εἰδώλου ὡς εἰδωλόθυτον ἐσθίουσιν*), und fürchten, durch das Essen des den Götzen geweihten Fleisches an der Abgötterei sich zu beteiligen. Zweitens, 9_{20} stellt sich Paulus als Vorbild dafür hin, daß man um der Liebe willen Rücksichten zu nehmen habe. Er sagt, daß er den Juden ein Jude geworden sei. Daraus folgt aber nicht notwendig, daß die, welche den Genuß von Götzenopferfleisch verweigern, Christen jüdischer Abkunft gewesen sind. Drittens ist in dem zusammenfassenden Schluß der Erörterung 10_{32}—11_1 ganz allgemein davon die Rede, daß die Gläubigen nicht nach irgend einer Seite Anstoß erregen sollen. Niemanden darf man zum Sündigen verleiten. Judenchristen werden in diesem Zusammenhang nicht erwähnt. Ein kurzes Wort ist endlich über die Erörterung des Paulus betreffs der Totenauferstehung 1. Kor. 15 notwendig. Vor allem in früherer Zeit hat man gemeint: die ausführliche Erörterung sei durch Judenchristen in Korinth veranlaßt worden; wenn Paulus von den *τινες* 1. Kor. $15_{12, 34}$ spricht, so sei dabei an messiasgläubige Juden zu denken, welche die Lehre der Sadducäer vertraten oder einer essäischen Gnosis huldigten und das Fortleben nach dem Tode vollkommen leugneten. Irgend ein Beweis für diese Behauptung ist jedoch nicht zu erbringen. Einmal steht nicht fest, ob der Sadducäismus in der Diaspora so allgemein verbreitet war. Und speziell von einer Vermischung von Sadducäismus und Christentum ist sonst nichts bekannt. Anderseits ist die Verbreitung essäischer Grundsätze nicht nachzuweisen. Sodann, wenn Paulus die Autorität der Urapostel anführt, so tut er es aus keinem anderen Grund, als um die Tatsache der Auferstehung Jesu sicherzustellen. Unterläßt er in seiner Darlegung den Gebrauch von Schriftbeweisen, so folgt daraus nichts für die Annahme, daß er es mit Christen jüdischer Abkunft zu tun hat. Das spricht vielmehr dafür, daß es eben Heidenchristen waren, welche die Auferstehung leugneten. Besonders den Griechen mußte der Glaube an eine sinnliche Auferstehung fremdartig erscheinen.

Blicken wir zurück, so ist das Ergebnis unserer Darlegung, daß nach dem ersten Korintherbrief die Gemeinde einen wesentlich heidenchristlichen Charakter trägt. Die Behauptung, daß viele Juden in Korinth zum Glauben an Christus gekommen waren, ist nicht erweislich. Wenn innerhalb der Gemeinde die Einheit fehlte, wenn ein klares Gemeindebewußtsein nicht vorhanden war, wenn einmütige Denkart mangelte, so war das nicht bedingt durch die Differenzen zwischen heidnischer und jüdischer Sinnesweise, sondern in erster Linie durch den Volkscharakter. Der hellenische Geist ließ es zu Meinungsverschiedenheiten kommen.

Wir wissen, daß die Zustände in Korinth, welche Paulus durch sein Schreiben zu beseitigen suchte, nur teilweise besser wurden, daß die Entwicklung der Gemeindeverhältnisse dem Apostel noch viel zu schaffen machte. Der sogen. zweite Korintherbrief setzt eine ganz andere Situation in Korinth voraus. Handelte es sich bisher vorwiegend um ethische Mängel, standen bisher Fragen rein praktischer Natur auf der Tagesordnung, so hat Paulus es jetzt mit Leuten zu tun, die seine Person angreifen. Zelotische Judenchristen waren in die Gemeinde zu Korinth eingedrungen und suchten das Ansehen der Person des Paulus zu untergraben. Ihr Ziel war, die Christen in Korinth für sich zu gewinnen. Daß es Judenchristen waren, die offenbar von Palästina her kamen, darüber besteht kein Zweifel. Über diese Bewegung hatte Paulus durch Titus Kunde erhalten. Der Brief, welchen er daraufhin schreiben ließ, ist die Quelle für unsere Kenntnis der Lage der Dinge. Wie zahlreich diese zelotischen Judenchristen waren, kann man nicht sagen. Jedenfalls wandten sie sich in erster Linie gegen die Person des Paulus, und offenbar aus praktischen Rücksichten nahmen sie von der Betonung der Notwendigkeit der Beobachtung des mosaischen Gesetzes zunächst Abstand. Daß Leute dieser Art bereits zur Zeit der Abfassung des ersten Briefes in Korinth daselbst waren, ist sehr unwahrscheinlich, denn dann hätte Paulus ganz anders schreiben müssen. Aus dem zweiten Korintherbrief geht hervor, wie er es tut. Wir sehen hier, daß der Apostel nach allen Seiten hin seine Position zu verteidigen und den gegen ihn unternommenen Angriff abzuschlagen sucht. Polemisch sowie apologetisch setzt er sich auf das eingehendste mit diesen Judenchristen auseinander. Das läßt darauf schließen, daß die Arbeit der Judenchristen in Korinth bis zu einem gewissen Grad Erfolg gehabt hatte. Aber der Ausgang des Kampfes war ein Sieg des Paulus, denn, daß es ihm gelang, die judenchristliche Bewegung in Korinth einzudämmen, beweist die Stimmung, welche der einige Zeit später in Korinth geschriebene Römerbrief wiederspiegelt.[1])

Über die weitere Entwicklung der korinthischen Gemeinde fehlen bestimmte Nachrichten. Nur aus dem gegen Ende des ersten Jahrhunderts von Rom aus nach Korinth gerichteten ersten Clemensbrief läßt sich einiges über den Zustand der Gemeindeverhältnisse gewinnen. Danach nämlich fehlte ein festes Gemeindebewußtsein; es machte sich

---

[1]) Damals befanden sich in der Umgebung des Paulus außer Timotheus die Männer Lucius, Jason, Sosipatros. Wenn diese Röm. 16_{21} von Paulus *συγγενεῖς* genannt werden, so wird dadurch angedeutet, daß sie Volksgenossen waren. Vielleicht ist Lucius identisch mit Lucius von Cyrene (AG. 13_1), sicher Jason mit Jason von Thessalonich (AG. 17_5), Sosipatros mit Sopater von Beröa (AG. 20_4).

unter den Christen Korinths ein bereits von Paulus gerügter Freiheitsgeist geltend. Man konnte sich nicht an eine bestimmte Ordnung gewöhnen. Einige Christen erhoben sich gegen die Gemeindevorsteher und suchten diese aus ihrer Stellung zu verdrängen, so daß es zu einer argen Verwirrung kam, die Clemens durch sein Schreiben beseitigen wollte. Nun hat man behauptet, daß der eigentliche Grund des Streites in Korinth der Gegensatz zwischen Juden- und Heidenchristen gewesen sei. Gegen die Autorität einiger judenchristlicher Presbyter erhoben sich die Heidenchristen und veranlaßten, daß jene aus ihrem Amt entfernt wurden. Die Absetzung der Presbyter, dieser konservativen Vertreter der gottgewollten Ordnung, war lediglich durch die religiöse Richtung veranlaßt. Die judenchristlichen Anschauungen der Presbyter also riefen in der Gemeinde eine Spaltung hervor.[1] Wäre diese Auffassung richtig, so wäre sie für uns von großer Bedeutung, denn damit wäre erwiesen, daß gegen Ende des ersten Jahrhunderts unter den Juden das Evangelium doch Anhänger gefunden hatte, obwohl, wie wir bisher festgestellt haben, der Charakter der Gemeinde ein wesentlich heidenchristlicher war. Aber die dargelegte Position ist unhaltbar, denn der im ersten Clemensbrief behandelte Stoff läßt sich nun einmal nicht im einzelnen auf eine bestimmte geschichtliche Veranlassung zurückführen, so daß aus dem Brief nur schwer eine Kenntnis der korinthischen Gemeindeverhältnisse zu gewinnen ist. Daß die Korinther sich schriftlich an die römische Gemeinde zuvor gewandt haben sollten, ist möglich, aber nicht zu erweisen. Auch findet sich in dem Schreiben keine Andeutung, daß von Korinth aus eine Gesandtschaft nach Rom geschickt wurde. Nach 1. Clem. 47 kam die Kunde von den korinthischen Ereignissen zu den römischen Christen auf dieselbe Weise, wie zu den römischen Heiden, nämlich als Gerücht. Sicher wurde das Schreiben ohne äußere Aufforderung von der römischen Gemeinde entsandt. Ferner, Clemens beurteilt die inneren Angelegenheiten Korinths nach allgemeinen Gesichtspunkten. Er gibt ein umfassendes Bild von dem wahren christlichen Leben. Er habe, so lesen wir 1. Clem. $62_{1,2}$, zur Genüge ausführlich geschrieben über das, was sich zieme, was für die, welche fromm und gerecht ein tugendhaftes Leben führen wollen, zu wissen unumgänglich notwendig sei. Fast alle Punkte des christlichen Glaubens und Lebens werden erörtert. Was die eingehende Auseinandersetzung über Rechtfertigung, Glaube und Werke anbetrifft, so dient diese nur dazu, die Notwendigkeit der Unterwerfung unter den Willen Gottes

[1]) Diese These hat zuletzt A. Stahl, Patristische Untersuchungen, 1901, f. mit durchaus unzureichenden Gründen zu beweisen versucht.

darzulegen. Die Aufforderung, die Ordnung wieder herzustellen, ist identisch mit der Mahnung, den Presbytern, welche nach göttlichem Willen ihr Amt inne haben, Gehorsam zu leisten. Demnach werden wir sagen müssen: Probleme der Lehre haben den Streit in Korinth nicht veranlaßt. Anhaltspunkte zur Beantwortung der Frage, ob die, welche Clemens als Unruhestifter bezeichnet, oder die Presbyter, mit denen nur wenige in der Gemeinde es hielten, jüdischer Abkunft waren, liegen nicht vor.

Von Korinth wenden wir uns südwärts nach der Insel Kreta. Diese bildete damals eine römische Provinz und war mit Cyrene staatlich verbunden. Vielleicht ist das Evangelium auf Kreta frühzeitig bekannt geworden, ebenso wie in Cyrene das Christentum wahrscheinlich früh Fuß gefaßt hat und zwar unter Juden (vergl. AG. 2_{10}, 6_{9}, 11_{20}, 13_{1}).[1] Nach Tit. 1_{5} war es auf Kreta durch Paulus zur Gründung von Gemeinden gekommen. Die Fortführung seines Werkes hatte Paulus dem dort zurückgelassenen Titus anvertraut. In dem unter dem Namen des Paulus erhaltenen Titusbrief werden dem Titus besondere Instruktionen für seine Tätigkeit auf Kreta erteilt. Dabei wird auf die Gefahren, welche die gesunde Entwicklung des Gemeindelebens bedrohten, Rücksicht genommen. Über den Umfang und die Art der Ausbreitung des Evangeliums auf Kreta hören wir nichts. Um den Charakter des Christentums daselbst zu bestimmen, bietet allein einen Anhalt die Warnung vor gewissen Leuten, welche Unruhe stiften. Leider kommt Paulus nur gelegentlich darauf zu sprechen, einmal bei den Vorschriften über die Anstellung von Bischöfen (1_{10-14}), sodann in dem Schlußabschnitt bei dem Hinweis auf die Lehrverirrungen (3_{9}). In der ersten Stelle erfahren wir: es gibt viele, die unbotmäßig sind, leere Schwätzer und Verführer, besonders die aus der Beschneidung *(οἱ ἐκ τῆς περιτομῆς)*; ihnen muß man den Mund verbieten, da sie ganze Familien verkehren, indem sie um schändlichen Gewinnes willen unnötige Dinge lehren. Sie verbreiten jüdische Fabeln *(ἰουδαϊκοὶ μῦθοι)* und Menschengebote *(ἐντολαὶ ἀνθρώπων)*. Woran bei diesen Worten zu denken ist, ist nicht deutlich. Offenbar sind die *μῦθοι* auf haggadische Erzählungen zu beziehen, die in jüdischen Kreisen im Anschluß an das Alte Testament verbreitet waren. Damit wird auch der dunkle Ausdruck *γενεαλογίαι* in Verbindung zu bringen sein, denn die Annahme, daß an Spekulationen über die obere Welt zu denken ist, ist durch den Zusammen-

---

[1]) Daß es auf Kreta Juden gab, ist bezeugt durch 1. Makk. 15_{23}, AG. 2_{11}, Philo, leg. ad Cai., M. II, 587, Josephus, Ant. XVII, 12, bell. jud. II, 7, vita 76, vergl. auch Tacitus, Hist. $V,_{2}$ (Judaeos Creta insula profugos novissima Libyae insedisse memorant).

hang, in dem das Wort steht, vollkommen ausgeschlossen. Die Menschengebote anderseits bezogen sich nach 1_{15} auf die Unterscheidung zwischen Rein und Unrein. Man empfahl wohl Reinigungs- und Speisegebote und predigte, daß dadurch sittliche Vollkommenheit erlangt werde. Was die zweite der obengenannten Stellen (3_9) anbetrifft, so ist hier klar, daß die Leute, vor denen gewarnt wird, mit dem Judentum in Verbindung stehen, denn es ist vom Streiten und Zanken um das Gesetz (*ἔριν καὶ μάχας νομικάς*) die Rede. Wahrscheinlich handelte es sich dabei um die Auslegung des Gesetzes. Man hat vermutet, daß auf Kreta Judenchristen sich breit machten, welche dem Paulus feindselig gesonnen waren. Ihrer Unbotmäßigkeit soll Titus entgegentreten. Aber von einer direkten Polemik gegen die Person des Paulus findet sich nichts in dem Brief; von der Geltendmachung der Beschneidung, von einem Gewinnen für das Judentum, ist nirgends die Rede. Titus wird nur gewarnt vor dem törichten, unfruchtbaren Geschwätz dieser Leute, vor ihrem Treiben, welches die wahre Gottseligkeit nicht fördert, sondern davon abzieht. Diese Leute zählen sich zwar zur christlichen Gemeinschaft, aber ihr Verhalten entspricht dem nicht, und ihr Gerede ist nichtig. Es handelt sich also auf Kreta um ein jüdisches Christentum, das nicht einen radikalen Widerspruch gegen das Evangelium des Paulus erhebt, sondern von diesem nur dadurch verschieden ist, daß es auf besondere jüdische Elemente Wert legt und das Erkennen dessen, worauf es bei dem Evangelium ankommt, verdunkelt.[1])

4. Italien.

Den Charakter der römischen Christenheit festzustellen, ist schwierig, denn über den Ursprung der Gemeinde fehlen uns bestimmte Nachrichten, und, was uns an Quellen für das erste und zweite Jahrhundert zur Verfügung steht, wirft nur ein geringes Licht auf die Beschaffenheit und die Entwicklung der Gemeinde in Rom. Man behauptet einerseits, daß in Rom stets das Christentum mit dem Judentum auf das engste verbunden war. Anderseits erklärt man, daß nirgends im apostolischen und nachapostolischen Zeitalter die Los-

---

[1]) In der Nachschrift (Tit. $3,_{12-15}$) werden zwei Missionare empfohlen, welche den Brief nach Kreta überbrachten. Der eine von diesen ist der aus dem 1. Kor. bekannte Apollos, der andere ein gewisser Zenas. Durch den Zusatz *τὸν νομικόν* wird offenbar angedeutet, daß es ein zum Christentum übergetretener jüdischer Gesetzeslehrer war. Man darf vermuten, daß gerade wegen der Judenchristen, die dem Titus, dem geborenen Heiden, zu schaffen machten, der mit jüdischen Anschauungen vertraute Zenas nach Kreta gesandt wurde.

lösung des Christentums vom Judentum schärfer vollzogen wurde als in der Welthauptstadt.

Daß die Zahl der Juden in Rom im ersten Jahrhundert groß war, ist bekannt.[1]) Es müßte seltsam erscheinen, wenn nicht auch früh bei den römischen Juden die Frage erörtert sein sollte, ob Jesus der erwartete Messias sei oder nicht. Man hat wohl behauptet, daß zur Zeit des AG. 2 berichteten Pfingstfestes römische Juden in Palästina sich befanden und von dort den christlichen Glauben nach Rom brachten. Das hat gewiß einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit; nur muß man dabei nicht außer acht lassen, daß das nicht durch den von Lukas AG. 2_{10} gebrauchten Ausdruck *οἱ ἐπιδημοῦντες Ῥωμαῖοι* begründet werden kann. Wollte Lukas sagen: diese Juden hätten sich nur kurze Zeit in Jerusalem aufgehalten, so erwartete man den Ausdruck *παρεπιδημοῦντες*, zumal aus der Angabe AG. 2_5 (*κατοικοῦντες*) erhellt, daß sich die römischen Juden dauernd in Jerusalem niedergelassen hatten. Indes ist es sehr wohl glaublich, daß bei dem regen Verkehr, welcher zwischen Palästina und Rom, zwischen Phoenizien, Cypern und Italien herrschte, das Evangelium bald unter den Juden Roms bekannt wurde. Daß speziell Schüler des Paulus als Missionare nach Rom kamen und dort, ohne eine der Synagogen aufzusuchen, in Proselytenkreisen das Evangelium verkündeten, ist eine bloße Vermutung einiger Forscher gewesen, die sich in keiner Weise näher begründen läßt. Ebensowenig ist die Behauptung zu beweisen, daß Petrus, der nach AG. 12_{17} zur Zeit der Verfolgung der Christen durch Agrippa an einen anderen Ort zog (*ἐπορεύθη εἰς ἕτερον τόπον*), damals Rom aufsuchte. Es deutet in dem Römerbrief keine Stelle mit Bestimmtheit darauf hin, daß die Gemeinde bereits mit Petrus in Verbindung gestanden hatte. Und wäre das wirklich der Fall gewesen, so hätte das Paulus sicher in seinen Ausführungen erwähnt. Nun beruft man sich gewöhnlich, um den Ursprung der römischen Gemeinde aus der Synagoge wahrscheinlich zu machen, auf das Ausweisungsdekret des Kaisers Claudius, welches Lukas AG. 18_2 erwähnt. Durch die Vertreibung der Juden aus Rom wurde eine Lockerung des Bandes zwischen Juden und Jesusgläubigen bewirkt. Die Proselytenkreise, in denen das Evangelium viel Glauben gefunden hatte, lösten sich von der Synagoge los, und so wurde die Gemeinde heidenchristlich. Man sagt: die Nachricht des Sueton, de vita Claudii, C. 25: Judaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit, habe die Tatsache zur Voraussetzung, daß damals der römische Staat einem geistigen Kampf gegenüberstand. Die immerwährenden Unruhen unter der jüdischen Bevölkerung wurden durch

---

[1]) Vergl. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes, III.[3] 28 f.

die Erörterung der Messiasfrage veranlaßt. Man will sogar wissen: die Ursache war die Fassung einer Stelle in dem täglichen Gebet der achtzehn Benediktionen. Das Gebet wurde von einigen Besuchern der Synagoge, welche an Jesus glaubten, anders formuliert.[1]) Was dann die Änderung des Namens Christus in Chrestus anbetrifft, so war diese früh geläufig. Einzelne ältere Zeugnisse (so besonders Lactantius, divin. instit. IV, 7) beweisen das. Aber diese Deutung der Nachricht des Sueton befriedigt keineswegs. Selbst wenn Sueton bei den Worten impulsore Chresto an den Messias gedacht haben sollte, so ist doch folgendes zu erwägen: es ist geschichtlich äußerst unwahrscheinlich, daß Streitigkeiten der Juden über den Messias, tumultuarische Auftritte, welche das Evangelium in den Synagogen hervorrief, den Kaiser Claudius zu einem Verbannungsdekret veranlaßt haben sollten. Ferner läßt der von Sueton gebrauchte Ausdruck tumultuari eher an politische Bewegungen, an Störungen des bürgerlichen Friedens denken (ein inter se ist nicht hinzugefügt); und dazu kam es durch den Juden Chrestus. Der Name Chrestus war unter den Sklaven und Freigelassenen verbreitet[2]). Sueton selbst nennt de vita Neronis, C. 16 die Jesusgläubigen ausdrücklich Christiani. Dabei ist auch das nicht zu vergessen, daß der Name Christus ursprünglich gar kein Personenname war. Endlich ist von messianischen Bewegungen der Juden in Rom zur Zeit der Regierung des Claudius sonst nichts bekannt. Aus dem Bericht des Lukas AG. 18_2 geht hervor, daß Aquila und Priscilla als Juden, nicht als Judenchristen, infolge des Ausweisungsdekretes Rom verließen. Aus alledem ergibt sich, daß sich aus der Nachricht Suetons nichts für unsere Frage gewinnen läßt.

Dasselbe gilt auch von dem, was Lukas über die Ankunft des Paulus in Rom AG. 28_{17}f. mitteilt. Wir erfahren: Paulus ließ die Vornehmsten der Juden (*τοὺς ὄντας τῶν Ἰουδαίων πρώτους*) zusammenrufen und legte ihnen dann dar, daß der Grund seiner Gefangenschaft der Streit um die nationale Hoffnung sei. Die Antwort der Juden hatte zum Inhalt: sie hätten weder von Judäa über ihn Briefe erhalten, noch sei einer der Brüder von dort gekommen und habe über ihn Nachteiliges berichtet; von den Christen (*περὶ τῆς αἱρέσεως ταύτης*) sei ihnen nur bekannt, daß ihnen allenthalben widersprochen würde. Der Zweck, welchen Lukas bei Mitteilung dieser Episode verfolgt, ist kein anderer, als das Verhältnis des Paulus zum Judentum hervorzuheben sowie die ablehnende Haltung der Juden, ihre Feindschaft gegen das

---

1) Vergl. A. Berliner, Geschichte der Juden in Rom, I, 1893, 25 f.

2) Th. Reinach, Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au Judaisme, 1895, sagt p. 329: le nom *Χρηστός* est fréquent dans l'onomastique grecque; il était parfois porté par des affranchis (Cic., ad famil. II, 8, 1), et l'on sait, que les Juifs se recrutaient en grande partie dans cette classe de la population.

Evangelium zu betonen. Das tritt wie überall in der Apostelgeschichte so auch hier deutlich hervor. Die Voraussetzung aber, von der Lukas bei seiner Erzählung ausgeht, ist die, daß in Rom keine Verbindung zwischen der Judenschaft und den Jesusgläubigen bestand. Paulus stellt sie erst her, und der Erfolg seiner Predigt ist, daß einige von den Juden zum Glauben kommen (vergl. AG. 28_{24}). Auffällig könnte es erscheinen, daß Paulus schon so bald nach seiner Ankunft in Rom mit den Juden sich zu verständigen sucht. Indes, das erklärt sich, wenn man sich vergegenwärtigt, daß dem Paulus bei seinem in Aussicht stehenden Prozeß viel daran liegen mußte, die Juden über seine Person und seine Verhältnisse zu orientieren, denn bei dem Prozeß kamen die jüdischen Verhältnisse zur Sprache. Auf die Stellung der Juden, welche zudem teilweise eine Begünstigung durch Poppäa Sabina, die Geliebte Neros, erfuhren, kam viel an. Außerdem konnte seine Gefangenschaft leicht Vorurteile bei den römischen Juden gegen ihn erwecken. Die Apostelgeschichte schließt mit dem Hinweis darauf, daß Paulus zwei Jahre lang das Reich Gottes verkündigte. Die Bedingungen für seine Missionstätigkeit waren nicht ungünstig. Wahrscheinlich wurden auch Juden bekehrt. Es ist beachtenswert: Lukas sagt nicht speziell, daß es nur Heiden waren, welche mit Paulus in Berührung kamen, sondern, daß er alle, die ihn in seiner Privatwohnung aufsuchten, empfing. Darunter waren gewiß auch Juden. Daß freilich, wie man bisweilen angenommen hat, infolge der Lehrtätigkeit des Paulus der Schwerpunkt der römischen Gemeinde von der judenchristlichen auf die heidenchristliche Seite verrückt wurde, läßt sich nicht beweisen.

Fragen wir nun, was sich aus den Briefen des Paulus über die Beschaffenheit, über den Zustand der römischen Gemeinde ergibt. Bei der Benutzung des Römerbriefes sind zunächst die Vorfragen zu erörtern: hatte Paulus, als er den Brief schrieb, Kenntnis von der Lage der römischen Christen, und welchen Zweck verfolgte er mit seinem Schreiben?

Bestimmte Andeutungen finden sich im Brief nicht, daß dem Apostel über die Lage der Christen in Rom ein genauer Bericht zugekommen ist. Aber das ist doch sehr wahrscheinlich, denn dafür spricht schon die Art, wie Paulus den Römern seine Gedanken über das Evangelium entwickelt. Seine ganze Ausführung wird nur recht verständlich, wenn man annimmt, daß Paulus über die Verhältnisse unterrichtet ist und auf die Interessen der römischen Christen Rücksicht nimmt. Vornehmlich erhellt das aus dem Schlußteil des Briefes 14_1—15_{13}, wo er gewisse Meinungsverschiedenheiten in Rom über das, was erlaubt und nicht erlaubt ist, bespricht. Die Annahme liegt also nahe, daß

Paulus, als er in Korinth den Brief schrieb, zuvor von römischen Christen besucht worden war. Freilich ist der Anlaß des Schreibens nicht in erster Linie in den Zuständen der römischen Gemeinde zu suchen. Eine Aufforderung zum Schreiben hatte Paulus gewiß nicht erhalten. Es war ein freier Entschluß, wenn der Apostel schrieb. Indem er glaubte, daß sein Missionswerk im Osten im großen und ganzen abgeschlossen sei, und indem er nach dem Westen den Blick richtete, wollte er der Gemeinde der Welthauptstadt, bevor er diese persönlich aufsuchte, das Evangelium, das er verkündigte, darlegen. Dabei nahm er zugleich auf den unbefestigten Zustand der römischen Christen Rücksicht. Es ist nicht das ganze Evangelium, über welches er spricht; nur einzelne Hauptpunkte werden berührt. Das führt uns auf die Frage, welchen Zweck Paulus mit dem Brief verfolgte.

Es ist vielfach behauptet worden, daß Paulus das Judenchristentum in Rom bekämpfe. Man hat angenommen: der Apostel verteidige sich Judenchristen gegenüber, welche der Heidenmission die Existenzberechtigung absprachen, solange Israel nicht bekehrt sei; er rechtfertige sein Heidenapostolat judenchristlichen Bedenken gegenüber. Oder man meint: in die vorwiegend heidenchristliche Gemeinde seien Judenchristen gekommen, welche ihrem Gesetzesevangelium dadurch Eingang zu verschaffen suchen, daß sie an dem Werk des Paulus zeigen, wohin ein Evangelium führe, wenn es ohne Gesetz verkündigt wird. Aber bei diesen und ähnlichen Positionen werden Voraussetzungen gemacht, die im Römerbrief keinen bestimmten Anhalt haben. So ist von dem Heidenapostolat in dem Brief wenig die Rede. In dem Hauptabschnitt 1_{16}—8_{39} wird davon gar nicht gesprochen, und in dem folgenden Teil 9—11 wird dieser Punkt nur kurz berührt (vergl. $11_{13, 14}$). Dabei ist für Paulus Heidenevangelium und Heidenapostolat gar nicht identisch. Die einzelnen dialektischen Fragen, durch welche Paulus die Entwicklung seiner Darlegung fortführt (vergl. 4_1, 6_1, $7_{1, 7}$), enthalten keineswegs Einwendungen, welche ihm von judenchristlicher Seite gemacht wurden, und auf die er nun Rücksicht nimmt. Wenn anderseits Paulus 3_8 darauf hinweist, daß von gewissen Leuten ihm der Satz beigelegt werde: lasset uns nur Böses tun, damit Gutes daraus werde, so kann er sehr wohl Juden meinen, denen seine Person verhaßt war. Endlich würde der ganze Ton des Briefes ein anderer sein, wenn Paulus mit seinem Schreiben wirklich Judenchristen entgegentreten wollte. Das beweist allein schon ein Vergleich mit dem Galaterbrief. Mithin ist es unrichtig, wenn man erklärt: die Bekämpfung des Judenchristentums in Rom ist der Zweck des Briefes. Nicht Polemik liegt dem Apostel am Herzen, sondern Apologetik. Er will Verständigung der Leser über das Wesen des Evangeliums; er will Beseitigung der Bedenken, welche man

vom alttestamentlichen Standpunkt aus gegen das Christentum erhebt; er will Aufklärung bieten über die Fragen, wie es sich mit dem Gesetz und der Glaubensgerechtigkeit verhält, wie die Prärogative des Volkes der Juden zu beurteilen ist. Bei dieser Annahme erklärt sich am besten der Inhalt des Schreibens. Die Gläubigen in Rom hatten kein richtiges Urteil über das Verhältnis des Christentums zum Judentum, sie waren sich nicht darüber klar, wie sich das Evangelium Jesu zum jüdischen Gesetz verhalte, und wie über das Gesetz als Heilsweg zu urteilen sei. Die Gläubigen waren beunruhigt, wie das Rätsel zu verstehen sei, daß das Heil, welches von den Juden her kam, von dem jüdischen Volk im großen und ganzen verworfen wurde. Über diese Probleme will Paulus die Römer in seinem Schreiben belehren. Er will eine Verständigung herbeiführen; er will den Glauben befestigen und stärken, indem er das Wesen des Evangeliums im Hinblick auf bestimmte Bedenken darlegt, um später in dieser Gemeinde eine Operationsbasis für seine Missionswirksamkeit im Westen zu haben. Aus dieser Bestimmung des Zwecks folgt nun aber direkt nichts für die Frage, ob die Leser Christen jüdischer oder heidnischer Abkunft waren. Möglich ist beides. Die Entscheidung muß eine nähere Betrachtung des Inhalts des Briefes geben.

Verschiedene Punkte sind hier von Wichtigkeit. Vergegenwärtigen wir uns: wir erfahren nicht, wie zahlreich die Gemeinde war. Auch steht nicht fest, ob die römischen Christen überhaupt zu einer größeren Gemeinde vereinigt waren. Darüber läßt sich aus dem Briefe nichts entnehmen. Nun hat man vielfach behauptet: der Leserkreis, an welchen Paulus sich wendet, bestand vorwiegend aus früheren Juden. Paulus richtete sein Schreiben an Judenchristen. Nur Christen gegenüber, welchen die Anerkennung des paulinischen Evangeliums durch ihre Herkunft aus dem Judentum erschwert war, sei die ganze Art und Weise verständlich, wie Paulus seinen Grundgedanken entwickelt, daß das Evangelium eine rettende Gotteskraft ist für die ganze Menschheit[1]). Indes, wir sahen schon, die Ausführung der Hauptfragen, welche im Römerbrief behandelt werden, setzt nicht notwendig judenchristliche Leser voraus. Man kann mit gutem Recht auch behaupten: die Ausführung, daß das Evangelium eine rettende Gotteskraft wie für die Juden zuerst so auch für die Griechen sei, setzt heidenchristliche Leser voraus. Es müßte denn sein, daß in dem Römerbrief einzelne Stellen sich finden, welche klar und deutlich Judenchristen als Leser erkennen lassen. Das ist aber nicht der Fall, so sehr man das auch betont

---

[1]) Vergl. die zusammenfassende Darlegung bei Zahn, Einleitung in das Neue Testament, I [3], 300 f.

hat. Zunächst verweist man auf Stellen wie $2_{17, 29}$ und sagt: die plötzlich eintretende Ansprache an Juden (Wenn du dich einen Juden nennst und stützest dich auf das Gesetz; Jude ist nicht, wer es dem Augenschein nach ist) läßt erkennen, daß Paulus eben Juden als Leser vor Augen hat. Paulus redet aus der Mitte der Leser einen Juden direkt an, deckt seine Sünden auf und zeigt, daß er als Jude nichts vor dem Heiden voraus hat. Jedoch ist die Darstellung hier ganz allgemein gehalten; Paulus hat einen ungläubigen Juden im Auge. Er stellt sich einen Juden vor, der sich vermöge seines Gesetzesbesitzes über den Heiden überhebt, und er betont, daß der Jude hinsichtlich seines Verhältnisses zu Gott nichts voraus hat. Daß Paulus Judenchristen anredet und Judenchristen als Leser denkt, kann man nicht sagen. Wenn man ferner auf 4_1 hinweist, wo Paulus von Abraham, unserem Ahnherrn (*τὸν προπάτορα ἡμῶν κατὰ σάρκα*), spricht, so folgt daraus nicht, daß die Leser Judenchristen sind. Gewiß hat Paulus das Pochen der Juden auf ihre Abstammung von Abraham im Auge, den jüdischen Stolz auf den Stammvater Abraham, indes erklärt sich das nicht aus der Nationalität der Leser, sondern aus seiner Darlegung, welche das Verhältnis des Heilsweges im Judentum und Christentum betrifft. Und vom Standpunkt seiner Volksgenossen aus, offenbar auf einen Einwurf Bezug nehmend, legt er dar, daß die Gottesordnung des alten Bundes im neuen nicht aufgehoben sei, denn die Rechtfertigung auf Anlaß Glaubens ist in der Geschichte Abrahams vorbildlich festgestellt. Röm. 6 zeigt Paulus dann, daß lediglich durch die Gnade die Gerechtigkeit bewirkt werde; nur sei es irrig, daraus die Konsequenz zu ziehen, daß damit ein Zustand der sittlichen Ungebundenheit gegeben sei. Eine Regelung des sittlichen Lebens sei auch im Christentum vorhanden; das Judentum habe darin keinen Vorzug. Wenn es speziell 6_{16} heißt: *ᾧ παριστάνετε ἑαυτοὺς δούλους εἰς ὑπακοήν, δοῦλοί ἐστε ᾧ ὑπακούετε, ἤτοι ἁμαρτίας εἰς θάνατον ἢ ὑπακοῆς εἰς δικαιοσύνην*, so hat man gemeint, daß dies nur zu Judenchristen, welche sich bereits vor ihrer Bekehrung als Knechte Gottes fühlten, gesagt sein kann. Gewiß muß man zugestehen, daß die Wendung, welche Paulus hier gebraucht, auffällig ist. Er will den Römern an das Herz legen, daß man nicht zwei Herren dienen kann. Man bedarf des Gesetzes nicht, um von der Sünde geschieden zu sein. Der Gläubige ist frei vom Gesetz. Die Gerechtigkeit macht ihn innerlich zum Knecht. Mit dem Gesetz bleibt man in der Sünde. Aber das braucht doch nicht notwendig im Hinblick auf Christen jüdischer Abkunft gesagt zu sein. Auch auf Heidenchristen, welche vor ihrer Bekehrung mit dem alttestamentlichen Gesetz bekannt waren, passen die Worte, zumal wenn man den folgenden Abschnitt 7_{1-6} damit vergleicht. Hier wendet sich

Paulus direkt an die Gesamtheit der Gemeinde und zeigt eindringlich, daß sie durch Gott von dem Gesetz befreit sei. Für die Leser war offenkundig die Stellung zum alttestamentlichen Gesetz ein Problem; sie kannten das Alte Testament und sahen darin eine vorangehende göttliche Offenbarung. Darum kann Paulus auch sagen: *ἀδελφοί, γινώσκουσιν γὰρ νόμον λαλῶ* (7_1). Das ist im Grunde nur zu verstehen bei heidenchristlichen Lesern, welche mit dem Alten Testament vertraut waren. Judenchristen gegenüber konnte sich Paulus nicht so ausdrücken. Jüdische Leser brauchte er nicht darauf aufmerksam zu machen, daß sie das Gesetz kennen. Zudem hätte er dann auch schreiben müssen: *τοῖς γιγνώσκουσιν*. Die Stelle 7_1 f. beweist demnach nichts für die Annahme, daß die Leser Judenchristen sind. Dasselbe gilt nun aber auch von 13_1 f. Man sagt: die Mahnung des Paulus, der Obrigkeit untertan zu sein, der Hinweis auf die staatsbürgerliche Pflicht der Gläubigen, versteht man in diesem Zusammenhang nur, wenn die Leser dem Judentum angehören. Die Juden in Rom zeigten aufruhrerische Neigungen; sie glaubten sich von der Untertanenpflicht gegen die menschliche Oberherrschaft entbinden zu können, weil sie das von Gott erwählte Volk seien. Auch habe Paulus nirgends in seinen Briefen zur Friedfertigkeit gegen die heidnische Umgebung die Christen so ermahnt, wie er es 12_{17-21} tut. Judenchristen sind es also, welche den Heiden gegenüber nicht die richtige Stellung einnehmen. Indes gerade der Zusammenhang von 12_{17-21} und 13_{1-6} zeigt, daß es sich für Paulus um die allgemeine Frage des Verhaltens der Christen zur heidnischen Umgebung handelt. Auch kann man aus der Mahnung des Paulus nicht ohne weiteres auf die Verhältnisse der Christengemeinde in Rom schließen, denn gleiche Mahnungen finden wir 1. Petr. 2_{13} f., 1. Tim. 2_1 f. (vergl. 1. Clem. 61). Und weiter, daß die Juden in Rom gerade damals Neigungen zur Unbotmäßigkeit zeigten, wissen wir nicht. Von jüdischen Unruhen unter der Regierung Neros ist nichts bekannt. Das Verhältnis der Juden in Rom zur Staatsgewalt war ein ganz anderes, als das der Juden in Palästina. Hier vor allem verneinte man das Recht der heidnischen Oberherrschaft. Wenn anderseits bei den Christen sich eine Neigung zur Unbotmäßigkeit zeigte, wenn man sich über die Maßnahmen der römischen Regierung erhob, so ist das aus der Erwartung der Nähe der Parusie sowie auch aus dem Mißverständnis des Evangeliums zu erklären. Einen Zusammenhang mit dem Judentum zu behaupten, ist also nicht notwendig.

Damit haben wir die Hauptstellen betrachtet, aus welchen man zu beweisen versucht, daß Paulus im Römerbrief sich vornehmlich an Judenchristen wendet, und es bleibt nur noch übrig, die Momente zu nennen, welche unwiderleglich zeigen, daß der Apostel bei Abfassung

seines Schreibens in erster Linie Heidenchristen vor Augen hat. In der Grußüberschrift rechtfertigt Paulus sein Schreiben der Gemeinde gegenüber, welche er persönlich nicht kennt. Er hebt hervor, daß sie zu dem Kreis gehöre, auf den sich der ihm von Christus zuteil gewordene Auftrag des Heidenapostolats bezieht: *δι' οὗ ἐλάβομεν χάριν καὶ ἀποστολὴν εἰς ὑπακοὴν πίστεως ἐν πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν . . ., ἐν οἷς ἐστὲ καὶ ὑμεῖς* ($1_{5, 6}$). Zu behaupten, daß Paulus sich hier mit den Uraposteln zusammenfaßt, und daß unter den *ἔθνη* Juden mit gemeint sind, ist unrichtig, denn einmal läßt sich aus dem paulinischen Sprachgebrauch nicht nachweisen, daß der Apostel seine eigene Person niemals im Plural bezeichnet. Mit der Möglichkeit muß gerechnet werden, daß Paulus allein Subjekt zu *ἐλάβομεν* ist. Auch kann er bei dem Plural an die Gehilfen seiner Missionswirksamkeit denken. Jedenfalls, hätte Paulus an die Urapostel gedacht, dann hätte er sich gewiß deutlicher ausgedrückt. Sodann geht es nicht an, unter *ἔθνη* Völker, Nationen mit Einschluß der Juden, zu verstehen. Allerdings bedeutet *ἔθνη* zunächst ganz allgemein Nationen. Aber der Ausdruck hat in der Vorstellungswelt des Paulus eine beschränkte Bedeutung. Man kann sagen: *ἔθνη* bedeutet bei Paulus gewöhnlich Heiden, und zwar in erster Linie da, wo er von seinem Apostolat redet (vergl. Gal. 1_{16}, $2_{2, 8}$ f., Eph. 3_{7} f.). Der Kontext Röm. 1_{5} nötigt nicht, von dieser Regel abzuweichen. Zwar ist zu beachten, daß Paulus Röm. $1_{2, 3}$ in auffälliger Weise den Zusammenhang des Evangeliums mit dem Judentum betont. Das tut er aber, weil er eben über das Problem Evangelium und Judentum sprechen will. Bei den folgenden Worten 1_{6} (*ἐν οἷς ἐστε καὶ ὑμεῖς*) kann Paulus nur Heiden im Sinn haben; er gibt das Gebiet an, auf dem er arbeitet, nämlich unter allen Nichtjuden. Dazu gehören die Christen in Rom. Ein ähnlicher Gedanke wie 1_{5b} wird dann von Paulus 1_{13} f. ausgesprochen; er äußert den Wunsch, in persönliche Beziehung zu den Lesern zu treten und unter ihnen, weil sie zu den Heiden gehören, Frucht zu schaffen (*ἵνα τινὰ καρπὸν σχῶ καὶ ἐν ὑμῖν καθὼς καὶ ἐν τοῖς λοιποῖς ἔθνεσιν*). Die Leser sind also ihrer Nationalität nach Heiden. Man darf nicht sagen, daß zu den *ἔθνη* auch hier die Juden gehören, denn im folgenden (1_{14}), wo Paulus seine Bereitwilligkeit begründet, das Evangelium zu predigen, wird der Begriff *ἔθνη* näher spezialisiert (*Ἕλλησίν τε καὶ βαρβάροις, σοφοῖς τε καὶ ἀνοήτοις*). Juden werden nicht genannt. Dagegen wird 1_{16} der *Ἕλλην* dem *Ἰουδαῖος* gegenübergestellt. Der heidenchristliche Charakter der Leser wird ferner durch den Abschnitt 9—11 klar. Schon die Art, wie Paulus die Bedeutsamkeit des Problems bespricht, daß das Verheißungsvolk im großen und ganzen ungläubig geblieben ist, läßt deutlich

erkennen, daß er vorwiegend Heidenchristen vor Augen hat. Judenchristen gegenüber hätte seine Klage über den Unglauben der Juden anders ausfallen müssen. Judenchristen gegenüber versteht man auch nicht die exklusive Redeweise: *ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν μου τῶν συγγενῶν μου κατὰ σάρκα* 9_3). Und man fragt billig: zu welchem Zweck macht Paulus den Zusatz *οἵτινές εἰσιν Ἰσραηλεῖται* (9_4), indem er dabei zugleich die heilsgeschichtlichen Vorzüge der Israeliten hervorhebt. Nur einem nichtjüdischen Leserkreis gegenüber hatte das Sinn. Wenn man sich demgegenüber auf 11_{13} f. beruft und sagt: aus der Form, in der Paulus den Übergang zu dem letzten Abschnitt seiner Ausführungen macht (*ὑμῖν δὲ λέγω τοῖς ἔθνεσιν· ἐφ' ὅσον μὲν οὖν εἰμι ἐγὼ ἐθνῶν ἀπόστολος, τὴν διακονίαν μου δοξάζω* . . .), folgt, daß die Gesamtheit, welche er bis dahin vor Augen hatte, aus Judenchristen besteht, so wird der Gegensatz von Juden- und Heidenchristen in den Text eingetragen. Paulus hat bis 11_{13} ausführlich behandelt, wie er die Verstockung Israels beurteile. Von 11_{13} an kommt er auf die Zukunft Israels zu sprechen und sagt, daß das letzte Ziel der Heidenmission die Bekehrung des Volkes Israel ist. Israel ist nun einmal das erwählte Volk. Die gegenwärtige Verstockung ist nur partiell. Wenn die Fülle der Heiden bekehrt sein wird, wird auch ganz Israel dem Heil sich zuwenden. Judenchristen hat Paulus in seiner Ausführung nicht vor Augen, sondern Heidenchristen, und von einer Judenmission sagt Paulus nichts aus, sondern er erklärt nur, daß sein Wunsch dahin geht, durch seine Heidenmission indirekt Juden zu gewinnen. Die *διακονία*, von welcher Paulus 11_{13} spricht, ist sein heidenapostolischer Beruf. Darauf kommt er dann wieder am Schluß seines ganzen Schreibens 15_{15} f. zu sprechen. Daß er überhaupt den Römern geschrieben hat, begründet er hier damit, daß er ein Opferpriester Christi sei in bezug auf die Heiden. Im Dienst seines Heidenapostolats lasse er ihnen einen Brief zukommen. Ihm liege die spezielle Aufgabe ob, Gott ein Opfer darzubringen, wie es gläubig gewordene Heiden sind. Nicht eigenmächtig habe er geschrieben, sondern in Kraft des Auftrages, den er empfangen habe (*ὡς ἐπαναμιμνήσκων ὑμᾶς διὰ τὴν χάριν τὴν δοθεῖσάν μοι ἀπὸ τοῦ θεοῦ*). Aus all dem ergibt sich, daß wir von der Annahme auszugehen haben: der Brief ist an eine vorwiegend heidenchristliche Gemeinde gerichtet.

Eine besondere Erörterung bedarf noch der Abschnitt Röm. 14_1 bis 15_{13}.. Im Anschluß an die Mahnung zur Selbstverleugnung, zur Nüchternheit und Mäßigkeit kommt Paulus auf ganz konkrete Verhältnisse zu sprechen, auf Fragen, welche die christliche Sitte betreffen. Wir erfahren: es gibt Schwache im Glauben, Leute, welche den Genuß von Fleisch meiden, mit dieser Enthaltung Christus zu dienen glauben (vergl. 14_6) und die Tage verschieden beurteilen. Anderseits gibt es Starke im

Glauben, welche sich daran nicht kehren. Die Schwachen im Glauben nehmen an dem Verhalten der Starken Anstoß. Der Friede der Christen untereinander ist teilweise zerstört. Die Mehrheit gehörte zu der Richtung der Starken. An sie wendet sich Paulus in erster Linie. Röm. 14_1 fordert er sie auf, die Schwachen im Glauben aufzunehmen. Nun ist es sehr wahrscheinlich, daß diese von Geburt Juden waren und infolge ihrer jüdischen Empfindungen an dem Tun der Starken Ärgernis nahmen. Paulus bespricht freilich nicht ausführlich die bestehenden Differenzen. Wir erfahren zwar nicht näher, welches die zwischen beiden Richtungen bestehenden Streitfragen waren. Gleichwohl hat es die größte Wahrscheinlichkeit, daß man zur Erklärung der in Frage stehenden Erscheinung auf das Judentum zurückgreifen muß. Zunächst nämlich ist das zu beachten: am Schluß des Abschnitts (15_{7-13}) findet sich ein feierlicher Hinweis auf die Vereinigung der Christgläubigen aus dem Judentum und Heidentum; Paulus wendet sich speziell an die Starken im Glauben und mahnt: nehmet einander auf, denn Christus ist ein Diener der Beschnittenen geworden um der Wahrhaftigkeit Gottes willen; die Heiden aber haben gelernt, Gott die Ehre zu geben (vergl. $15_{8,9}$). Hier liegt die Annahme nahe, daß Paulus dabei an einen judenchristlichen Bestandteil in der römischen Gemeinde denkt. Die Heidenchristen sollen sich von den schwachen judenchristlichen Brüdern nicht trennen. Zweitens handelt es sich offenbar um den Gegensatz zwischen Rein und Unrein. Das Streitobjekt war reine und unreine Speise. Als Motiv des Verhaltens der Schwachen gibt Paulus die Überzeugung an, daß Fleischgenuß verunreinigend wirke. Er sagt: der Genuß einer Speise ist nicht sündhaft. Nichts ist an sich unrein, doch wird es für den unrein, der meint, daß es unrein sei. Nichts widerspricht der Gottgeweihtheit des Christenstandes. Wenn Paulus das Wort *κοινὸν δι' ἑαυτοῦ* (14_{14}) gebraucht, so entspricht das dem jüdischen טמא (vergl. AG. 10_{14}). Auch sonst erfahren wir, daß die Juden in der Diaspora die Beobachtung der zeremonialgesetzlichen Vorschriften übertrieben. Man enthielt sich aller Speise, welche von Heiden zubereitet worden war, selbst des Brotes. So vermieden wohl auch verschiedene Christen in Rom den Fleischgenuß. Das Fleisch war ihnen nicht koscher. Man meinte: in der Enthaltung vom Fleischgenuß liege eine größere sittliche Vollkommenheit, und man aß darum nur Gemüse. Daß diese Leute gesetzliche Judenchristen waren, welche die Beobachtung des mosaischen Gesetzes als heilsnotwendig betonten, kann man auf Grund des Textes nicht sagen. Was anderseits die Vermeidung des Weines anbetrifft, von welcher 14_{21} die Rede ist (vergl. 14_{17}), so ist nicht deutlich, ob Paulus das den Schwachen zuschreibt. Offenbar fügt er die Vermeidung des Weines nur hinzu, um ein analoges Beispiel zu nennen. Drittens scheint nun auch die verschiedene Beurteilung der

Tage, welche unter den Christen Roms stattfand, auf einen Zusammenhang mit dem Judentum zu führen. Sicheres läßt sich freilich bei den wenigen Worten, mit denen Paulus darüber spricht, nicht ausmachen. Wir lesen: *ὃς μὲν*[1]) *κρίνει ἡμέραν παρ' ἡμέραν, ὃς δὲ κρίνει πᾶσαν ἡμέραν· ἕκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ νοῒ πληροφορείσθω. ὁ φρονῶν τὴν ἡμέραν κυρίῳ φρονεῖ* ($14_{5.\,6}$). Es ist zu beachten, daß immer nur von *ἡμέρα* die Rede ist. Der Begriff *ἡμέρα* ist, wie der Sprachgebrauch beweist, sehr weitschichtig. Hätte Paulus dabei die Beobachtung des Sabbaths oder jüdischer Feste im Auge gehabt, so würde er sich gewiß anders ausgedrückt haben (vergl. Gal. 4_{10}, Kol. 2_{16}). Es ist sehr wahrscheinlich daran zu denken, daß Judenchristen einzelne Tage für strenges Fasten aussonderten. Wir gehen demnach von der Voraussetzung aus, daß die Schwachen im Glauben dem Judentum angehören. Offenbar war die Zahl der Schwachgläubigen nur gering. Einige Forscher haben darauf hingewiesen: die Mahnung des Paulus: wir, die wir stark sind, sind schuldig, die Schwachheiten derer zu tragen, welche nicht stark sind (15_1), sei nur an einen kleinen heidenchristlichen Teil der Gemeinde gerichtet, an den der Apostel von Röm. 14_1 f. ab sich besonders wende. Zu dieser Unterscheidung liegt indes kein Grund vor. Wie zuvor, so wendet sich Paulus mit seiner Darlegung 14_1 f. an die Gesamtgemeinde. Und da er seine Mahnung mit einem Hinweis auf die Vereinigung der Christen aus Juden und Heiden schließt, so betrachtet er eben die Gesamtgemeinde als wesentlich heidenchristlich.

Was Röm. 16 folgt, pflegt man als einen eigenen Brief des Paulus nach Ephesus zu betrachten. Man sagt, daß es unwahrscheinlich sei, daß Paulus soviel Bekannte, wie er grüßt, in Rom gehabt hat. Auch die Warnung vor Irrlehrern, welche Spaltungen anrichten und durch ihre Sonderlehren Anstoß hervorrufen (16_{17-20}), erkläre sich besser in einem nach Ephesus gerichteten Schreiben, da es sich nicht begreifen läßt, daß davon in dem Römerbrief sonst nicht die Rede ist. Wir glauben, daß diese Gründe nicht stichhaltig sind; denn, wie Röm. 16_{1-20} mit dem Römerbrief allmählich zusammengekommen ist, ist bisher nicht befriedigend erklärt worden. Auffällig bleibt gewiß, daß Paulus soviel persönliche Bekannte in Rom hat, aber unmöglich ist das bei dem damaligen regen Verkehr doch nicht. Man kann sehr wohl annehmen, daß in der römischen Gemeinde neben griechischen Christen auch orientalische waren. Die Annahme liegt um so näher, wenn wir die

---

[1]) Das *γάρ*, welches sich nach *μέν* in einigen Codices (vergl. ℵ. A. C.) findet, gehört sicher nicht zum ursprünglichen Text. Das Wort fehlt in B. D. und gibt, exegetisch betrachtet, keine passende Beziehung. Es ist erst durch die Abschreiber in den Text hineingekommen, die den schwierigen Zusammenhang nicht verstanden.

Differenz zwischen den Starken und Schwachen vergleichen. Daß Paulus Grüße an alle seine Bekannte bestellt, erklärt sich, da er der Gesamtgemeinde persönlich noch unbekannt ist. Wenn speziell die Christen von den Leuten des Aristobulus und denen des Narcissus gegrüßt werden ($16_{10, 11}$), so führt das immer auf Rom, nicht auf Ephesus. Was aber die Warnung vor den Irrlehrern anbetrifft (16_{17-20}), so kann sie Paulus sehr wohl in einer Nachschrift dem Römerbrief hinzugefügt haben. Psychologisch ist das erklärlich. Indem er die einzelnen Bekannten in Rom grüßen läßt, tritt ihm die Gefahr vor Augen, welcher er vor nicht langer Zeit in Korinth entgegenzutreten hatte, die Gefahr, welche der ruhigen Entwicklung der vorwiegend heidenchristlichen Gemeinden von seiten der dem Paulus feindlichen Judenchristen drohte. Er hegte die Besorgnis, daß diese auch nach Rom kommen und warnt darum zum Schluß die Gemeinde daselbst. Man hat wohl behauptet: die 16_{17-20} erwähnten Leute, welche Parteiungen erregen, stehen mit der Röm. 14. 15 behandelten Frage in Zusammenhang. Von den Glaubensstarken gingen die Zwistigkeiten und Anstöße aus. Durch Schönrednerei täuschen sie die Arglosen. Der Grund zu den Parteiungen sei darin zu sehen, daß sie „ihrem Bauch dienen“ (16_{18} *δουλεύουσιν . . . . τῇ ἑαυτῶν κοιλίᾳ*). Aber diese Hypothese läßt sich nicht näher begründen, und die Charakteristik der Leute im einzelnen, wie sie Paulus darbietet, führt doch immer zu der Annahme, daß er Judenchristen vor Augen hat, Leute, vor denen er auch die Christgläubigen in Galatien, in Korinth und in Philippi warnen mußte. Sie dienen nicht Christus; sie wissen sich durch gewandte Ausdrucksweise Eingang zu verschaffen; sie richten Spaltungen an; sie erregen Ärgernisse, indem sie die Gläubigen zu falschen Lehren verführen. Wenn Paulus dabei sagt: *τὰς διχοστασίας καὶ τὰ σκάνδαλα* (16_{17}), so ist seine Meinung die, daß es sich um Tatsachen handelt, die den Römern bekannt sind. Nur folgt aus den Worten nicht, daß in Rom bereits Judaisten aufgetreten sind, denn Paulus spricht freudig davon, daß der Glaubensgehorsam der Leser überall bekannt geworden sei (16_{19}). Er fürchtet also, vor allem nach den schmerzlichen Erfahrungen in Korinth, daß die Judenchristen auch nach Rom kommen. Darum warnt er die Gemeinde. Was die Grußliste anbetrifft, so könnte man sagen: da die Juden jener Zeit oft griechische und lateinische Namen führten, so können die meisten derer, welche Paulus grüßen läßt, Juden gewesen sein. Viele palästinensische Juden konnten griechische und lateinische Namen tragen. Aber wenn Paulus in der Grußliste verschiedene besonders als Juden bezeichnet, so ist das ein Beweis, daß die meisten eben nicht Juden waren. Unter den 26 der genannten Personen sind offenbar nur acht Juden gewesen. Und zwar werden erwähnt zunächst Prisca und Aquila (16_3, vergl. AG. 18_2). Daß sie von Geburt Juden sind, sagt

Paulus nicht besonders. Von Aquila wissen wir, daß er Jude war. Man darf voraussetzen, daß er eine Jüdin geheiratet hatte, die Prisca. Dieses Ehepaar war unter den Heidenchristen allgemein bekannt; in ihrem Hause versammelten sich die Gläubigen. Wir erfahren des näheren, daß vornehmlich Judenchristen sich ihm angeschlossen hatten. So erwähnt Paulus eine gewisse Maria, die sich vielleicht in Bezug auf Gastfreundschaft oder Krankenpflege große Verdienste um die Gemeinde erworben hatte (16_6). Darum, weil sie allgemein bekannt war, wird auch bei ihr nicht hervorgehoben, daß sie eine Jüdin von Geburt war, worauf ihr Name führt. Ferner werden Andronikus und Junias sowie Herodion erwähnt ($16_{7, 11}$). Paulus bezeichnet diese als *συγγενεῖς*. An sich könnte durch dieses Wort die Familienverwandtschaft hervorgehoben werden, aber da Paulus auch sonst von *συγγενεῖς* spricht (vergl. 16_{21}, 9_3), so wird es richtiger sein, an die Volksgenossenschaft zu denken. Ob freilich Andronikus und Junias, wie man vermutet hat, Landsleute des Paulus aus Cilicien waren, steht nicht fest. Jedenfalls sagt Paulus von ihnen aus: sie seien *ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις*, d. h. offenbar hervorragende Wanderprediger, nicht etwa angesehen im Kreis der Urapostel oder in der Urgemeinde. Da sie bereits vor Paulus zu dem Glauben an Christus sich bekannt hatten, so darf man vermuten, daß sie in Palästina für das Evangelium gewonnen worden waren. Weiter läßt Paulus Rufus und seine Mutter grüßen und sagt, daß diese ihm selbst Mutter ist (16_{13}). Rufus ist wohl derselbe, von dessen Vater wir Mark. 15_{21} hören, denn das Markusevangelium ist wahrscheinlich für die römische Gemeinde geschrieben worden, und Markus setzt Rufus und seine Mutter als in der römischen Gemeinde zu seiner Zeit bekannte Persönlichkeiten voraus. Vielleicht lebte Rufus mit seiner Mutter zuvor in Jerusalem, wo Paulus ihre Pflege genoß. Ist die Kombination richtig, so liegt hier ein Beweis vor, daß ehemalige Glieder der jerusalemischen Gemeinde der römischen angehörten. Endlich hat man in dem von Paulus 16_5 genannten Epänetus einen geborenen Juden gesehen. Aber das ist unrichtig, denn wenn er Jude gewesen wäre, würde doch Paulus nicht hinzugefügt haben: *ὅς ἐστιν ἀπαρχὴ τῆς Ἀσίας εἰς Χριστόν*. Und, wenn Epänetus mitten unter Judenchristen genannt ist, so ist das kein Beweis, daß er selbst Jude war.

Welchen Eindruck der Brief des Paulus auf die Christen in Rom gemacht hat, speziell ob die Befürchtung, daß Judenchristen nach Rom kommen würden, begründet war, wissen wir nicht. Bestimmte Nachrichten über die Jesusgläubigen in Rom fehlen für die folgende Zeit. Einen beachtenswerten Einblick in die Gemeindeverhältnisse bietet allein der Brief an die Philipper, welchen Paulus während der letzten Zeit seiner Gefangenschaft in Rom (vergl. AG. $28_{30, 31}$) geschrieben

hat. In ihm spricht er zu Beginn von der äußeren Situation seiner Lage. Seine Gefangenschaft bedeute keine Hemmung der Missionsarbeit, im Gegenteil: sie habe die Ausbreitung des Christentums bisher nur gefördert. Dabei zollt Paulus der Mehrzahl der römischen Gläubigen Anerkennung; nur gäbe es auch einige, welche das Evangelium Neides und Streites halber (*διὰ φθόνον καὶ ἔριν*) verkünden; sie handeln aus Parteizwist, nicht in reiner Gesinnung, aus egoistischen Motiven (*ἐξ ἐριθείας, οὐχ ἁγνῶς*), indem sie der Meinung sind, ihn dadurch zu kränken (vergl. 1_{15-17}). Es liegt nahe, daß man bei diesen Aussagen an gesetzeseifrige Judenchristen zu denken hat. Über das Treiben dieser Judenchristen würde dann Paulus den Gläubigen in Philippi gegenüber bitter klagen. Daß die Leute von außen nach Rom gekommen sind, wird nicht gesagt. Paulus bezeichnet sie nur kurz als *τινες* (1_{15}) und betont ihren rechthaberischen Parteihader. Zudem müssen wir beachten, daß sich Paulus zur Zeit der Abfassung des Briefes in einer resignierten Stimmung befindet. Er klagt: ich habe keinen Gleichgesinnten; sie suchen alle das Ihre, nicht die Sache Christi (vergl. $2_{20.\ 21}$). Und im letzten Teil des Schreibens warnt Paulus, wie wir sahen, seine Leser auf das Eindringlichste vor der judaistischen Gefahr (3_2 f.). Er muß in Rom trübe Erfahrungen in dieser Beziehung gemacht haben. Die Annahme liegt also sehr nahe: Paulus hat es mit Leuten zu tun, welche mit den ihm feindselig gesonnenen judenchristlichen Kreisen zusammenhängen, mit Christen, deren Absicht dahin geht, das Ansehen des Paulus in Rom zu schmälern. Sie erregen in egoistischem Interesse Spaltungen unter den Gläubigen und reizen zu Streit und Eifersucht an. Sie haben auf die Forderung der Beschneidung verzichtet; sie sind verwandt mit den Judenchristen in Korinth und bekämpfen in erster Linie die Person des Paulus. Sie gönnen ihm auch in Rom nicht seine Missionserfolge. Aber wir müssen hier eingestehen: unbedingt sicher läßt sich nicht ausmachen, daß Paulus Phil. 1 Judenchristen im Auge hat. Genau genommen ist zu sagen, der Text nötigt nicht zu der Annahme, daß die Leute, über welche sich Paulus beklagt, Judenchristen sind. Von den Christen, von welchen Paulus 1_{15-17} spricht, gehören einige zu der Mehrzahl der römischen Brüder (1_{14}). Paulus richtet nicht 1_{15-17} den Blick auf neue Gruppen von Gläubigen; er stellt nicht die Minderheit der Mehrheit gegenüber. Das *ἀφόβως τὸν λόγον τοῦ θεοῦ λαλεῖν*, welches 1_{14} von der Mehrheit ausgesagt wird, gilt auch von den 1_{15-17} erwähnten Leuten. Und 1_{18} blickt Paulus auf 1_{14-17} zurück; seine Freude über die Verkündigung des Evangeliums in Rom bezieht sich auf alle. Der Gegensatz zu den Christen, über die sich Paulus beklagt, war mithin kein sachlicher. Es wird ihnen nicht die Anerkennung versagt, daß sie das Evangelium verkündigen. Wäre der Gegensatz ein

sachlicher gewesen, so hätte Paulus ganz anders von ihnen sprechen müssen. Wenn man darauf hingewiesen hat, daß Paulus 1_{15} das Wort *ἔρις* gebraucht, mit dem er sonst stets die persönlichen sowie sachlichen Kontroversen, die ihm entgegentraten, zu bezeichnen pflege (vergl. 1. Kor. 1_{11}, 3_3, 2. Kor. 12_{20}), so kann dieser Einwand nicht ausschlaggebend sein. Und daß bei dem Wort *ἐριθεία* dem Apostel vornehmlich pharisäisch gerichtete Judenchristen vor Augen stehen, läßt sich auf Grund des Sprachgebrauches (vergl. Röm. 2_8, 2. Kor. 12_{20}, Gal. 5_{20}) nicht beweisen. Das Wort bezeichnet allgemein die selbstische Gesinnung, die egoistische Sinnesart. Das steht hier im Gegensatz speziell zu *ἀγάπη*. Daß Paulus an subjektive Motive der ihm feindselig gegenübertretenden Christen denkt, geht auch aus dem folgenden *οὐχ ἁγνῶς* hervor. Ihre Gesinnung ist eben nicht lauter. Es fehlt die Reinheit der Motive. Sie sind vom Ehrgeiz und vom Neid beseelt. Das tadelt Paulus an ihnen. Was das für Leute waren, wissen wir nicht. Vielleicht waren es Gläubige, welche bei der Missionsarbeit bisher eine führende Stellung eingenommen hatten, aber, seitdem Paulus in Rom weilte, ihr Ansehen gemindert sahen. Daß diese dem Judentum angehören, geht aus dem Text nicht hervor. Aus der Warnung des Paulus vor Judenchristen 3_2 f. folgt unmittelbar nichts. Und wenn der Apostel 2_{20} f. klagt, daß er keinen Gleichgesinnten (*ἰσόψυχον*) habe, so bezieht sich das zunächst auf seine Umgebung, speziell auf seine Gehülfen. Paulus erkannte, daß nicht alle selbstlos dienten wie ein Timotheus, den er jetzt nach Philippi senden will.[1]) Das Resultat ist demnach, daß wir aus dem Philipperbrief nichts für die Frage nach der Verbreitung des Christentums unter den Juden erfahren.

Die Betrachtung der weiteren Geschichte der römischen Christen führt uns zu der neronischen Christenverfolgung. Es ist bekannt, daß den Nero zu der Verfolgung niedrige Beweggründe veranlaßten. Da das Gerücht verbreitet war, daß er den Brand habe anlegen lassen, so sah Nero offenbar sich nach Leuten um, auf welche man die Schuld an dem Unglück wälzen konnte. Man beschuldigte damals die Christen. Man ging coercitorisch gegen sie vor und führte sie vor den Gerichtshof, der sich zu einer Massenbestrafung entschloß. Unklar ist, warum man gerade die Christen als Urheber des Brandes hinstellte. Die Hauptquelle, der Bericht des Tacitus (vergl. Annales XV), läßt das nicht deutlich erkennen. Verschiedene Forscher meinen: man hielt sich deswegen an

[1]) Mit Phil. 2_{20} f. hat man 2. Tim. 4_{16} zusammengestellt. Hier ist von der Verteidigung bei dem Prozeß in Rom die Rede. Wir erfahren, daß die römischen Christen dem Paulus keinen gerichtlichen Beistand leisteten. Daß Alexander, der Schmid, welcher 2. Tim. 4_{14} erwähnt wird (vergl. 1. Tim. 1_{20}), ein gesetzeseifriger Judenchrist aus Ephesus war und als Belastungszeuge gegen Paulus auftrat, ist eine willkürliche Vermutung.

die Christen, weil man sie als die fanatischsten unter den Juden betrachtete; die Juden hätten mit den Christen zusammen bei der Verfolgung gelitten. Von dieser Position aus müßte man schließen, daß die Christen in Rom zur Zeit Neros vorwiegend Gläubige jüdischer Abkunft waren, daß es überhaupt damals noch nicht zu einer strengen Sonderung zwischen Juden und Christen gekommen war. Nun ist richtig, daß Tacitus in seinen Ausführungen die Christen als jüdische Sekte betrachtet. Christen und Juden beurteilt er gleich (vergl. Annales $XIII_{5, 7, 8}$, XV_{44}, Historia V_4 f.). Aber Tacitus geht doch dabei von Vorurteilen aus. Er schreibt in den ersten Jahren der Regierung Hadrians und kennt das Verhältnis von Juden und Christen zur Zeit Neros nicht genau; er schöpft seine Erzählung aus mündlichen und schriftlichen Nachrichten. Dabei ist wohl zu beachten, daß er nicht von Judenuntersuchung spricht, sondern vom Haß des römischen Volkes gegen die Christen. Sodann ist von anderer Seite mit Recht hervorgehoben worden, daß die Verfolgung in ihrem Ursprung und in ihrem Verlauf ein vollkommenes Rätsel darbiete, wenn damals die Christen als jüdische Sekte betrachtet worden wären. Ferner ist offenbar im ersten Clemensbrief (vergl. auch Sueton, de vita Neronis, C. 16) eine Bestrafung auf Grund des Christennamens vorausgesetzt. Wegen ihres Glaubens litten die Christen. Nun hebt Tacitus hervor, daß den Christen die allgemeine Volksstimmung höchst ungünstig war; sie waren verrufen wegen ihrer Sitte und wegen ihres Aberglaubens. Die Annahme liegt nahe, daß dies allein der Vorwand zur Verfolgung und zur Massenbestrafung wurde. Nero benutzte also den Volkshaß gegen die Christen, um die furchtbare Schuld von sich abzuwälzen. Die Juden als solche blieben bei der Verfolgung verschont. Nur die Christen wurden verurteilt. Vielleicht waren es einflußreiche Juden, welche bei Hof den Kaiser auf die Christen aufmerksam machten, so daß Nero sich gegen diese wandte. Ist diese Gedankenverbindung richtig, so läßt sich aus der neronischen Verfolgung für die Eruierung des Bestandes der Christengemeinde direkt nichts gewinnen. Nur das wird man sagen müssen: es hat die größte Wahrscheinlichkeit, daß die Mehrzahl der Gläubigen damals heidnischer Abkunft war, weil eben die Juden nicht verfolgt wurden.

Wie nach der Katastrophe, welche zur Zeit der Regierung des Nero über die Christen kam, allmählich das Christentum wieder festen Fuß in Rom faßte, wie es zur Bildung einer neuen Gemeinde kam, liegt vollkommen im dunkeln. Wahrscheinlich erschien Petrus damals in Rom. Durch seine Wirksamkeit kam es zur Neugründung der Gemeinde. Es weisen dann verschiedene Umstände darauf hin, daß in späterer Zeit die Christen mit den Juden in Verbindung standen. Denn erstens ist die Vermutung nicht unberechtigt, daß nach der Zer-

störung Jerusalems, nach Beendigung des jüdischen Krieges palästinensische Christgläubige nach Rom kamen, sei es freiwillig, sei es unfreiwillig. Viele Judenchristen aus Palästina brachten dorthin judenchristliche Anschauungen und Gebräuche. Zweitens ist es beachtenswert, daß von den heidnischen Schriftstellern der Zeit Trajans die Christen als Leute charakterisiert werden, die nach jüdischer Art leben, ohne Juden zu sein. So hat Sueton sicher Christen im Auge, wenn er de vita Domitiani C. 12 von den Konflikten berichtet, welche die Römer betreffs der seit Vespasian eingeführten Judensteuer mit solchen hatten, die, ohne sich als Juden zu bekennen, nach ihren Bräuchen lebten (qui improfessi Judaicam fidem similem viverent vitam). So berichtet Dio Cassius (Hist. Rom. 68_1) von Leuten, von denen keiner wegen jüdischer Lebensweise vor Gericht gestellt werden durfte. Und von Flavius Clemens, der allem Anschein nach ebenso wie seine Gattin Domitilla wegen seiner Hinneigung zum Christentum bestraft wurde, sagt Dio Cassius (Hist. Rom. 67_{14}): er sei angeklagt worden wegen *ἀθεότης, ὑφ' ἧς καὶ ἄλλοι ἐς τὰ τῶν 'Ιουδαίων ἔθνη ἐξοκέλλοντες πολλοὶ κατεδικάσθησαν.* Drittens finden wir in den religiösen Anschauungen des ersten Clemensbriefes und des Hirten des Hermas einen starken Einschlag des Judentums. Wir lesen in den Darlegungen des Clemens viele alttestamentlich-jüdische Gedanken. 1. Clem. 59_2—61_3 wird augenscheinlich das römische Gemeindegebet mitgeteilt, welches enge Berührungen mit jüdischen Gebeten zeigt. Dabei redet Clemens im Namen der römischen Gemeinde. Seine Person läßt er vollkommen zurücktreten. Von der Gesamtheit der Christgläubigen Roms soll das Schreiben ausgehen. Was den Hirten des Hermas anbetrifft, so kann man freilich den Verfasser nicht ohne weiteres als Repräsentanten der religiös-sittlichen Anschauungen der römischen Christen betrachten. Vielleicht hat der Verfasser lange Zeit außerhalb Roms gelebt. Trotzdem ist sein Anschauungskreis, der sich eng mit dem Judentum berührt, zu beachten, denn seine Schrift hat Hermas in erster Linie für die römischen Christen bestimmt. Viertens lesen wir in jüdischen Schriften, daß die Rabbinen, welche zur Zeit Domitians aus Palästina nach Rom kamen, daselbst mit Christgläubigen Unterredungen hatten (vergl. besond. Exodus rabba C. 30).[1] Fünftens liegt den späteren sagenhaften Berichten, daß von Rom aus eine judenchristliche Opposition gegen die Großkirche sich erhob, jedenfalls der geschichtliche Kern zu Grunde, daß in der römischen Gemeinde Judenchristen, vom

---

[1]) Die weiteren Stellen des jüdischen Schrifttums, in denen der Reise nach Rom und des Aufenthaltes daselbst Erwähnung geschieht, gibt Bacher, Die Agada der Tannaiten I², 79, Anm. 3, an.

Judentum stark beeinflußt, vorhanden waren. Baur endlich wies darauf hin, daß, weil die römischen Bischöfe vor Victor fast durchgehends griechische Namen tragen, während von Victor an die lateinischen Namen bei den römischen Bischöfen vorherrschend sind, die römische Gemeinde bis auf Victor vorwiegend aus Judenchristen oder Hellenisten bestand. Aber dieser Schluß ist nicht zwingend. Aus der Bischofsliste kann nichts über den Bestand des Judenchristentums gewonnen werden.[1])

5. Rückblick.

Wenn wir am Schluß das Resultat unserer gesamten Untersuchung zusammenfassen, so ist zu sagen, daß die Verbreitung des Christentums unter den Juden nicht bedeutend war. Die Zahl der Juden, welche sich zu Jesus als dem Messias bekannten, war verhältnismäßig gering. Größer war in der Diaspora die Zahl der Heiden, welche für das Evangelium gewonnen wurden. Viele Juden brachten dem Evangelium Feindschaft entgegen. Was Paulus bei seinem Missionswerk oft erfuhr, das haben gewiß auch viele andere Missionare im ersten und zweiten Jahrhundert erfahren. Die Juden waren im großen und ganzen ungläubig. Die Propaganda unter den Heiden hat im Lauf der Zeit die Propaganda unter den Juden weit überflügelt.

Wenn man nach einem Erklärungsgrund für diese Tatsache fragt, so ist darauf zu antworten. Es war für viele Juden ein folgenschwerer Schritt, wenn sie infolge der Annahme des Evangeliums aus dem Volks- und Synagogenverbande ausscheiden mußten. Es war nicht leicht, alle bisherigen Verbindungen zu brechen und das Herrenwort der Nachfolge zu verwirklichen. Es kostete den Juden gewiß oft große Opfer; es erforderte harte Kämpfe. Und das war nicht nur in Palästina, sondern auch in der Diaspora der Fall. Auch hier wird es den Juden, wenn auch ihre Anschauungen über Religion und Sitte laxer waren, nicht leicht geworden sein, ohne weiteres auf den Synagogenverband, der ihnen manche Vorteile gewährte, zu verzichten und mit früheren Heiden eine christliche Gemeinde zu bilden. Vornehmlich fromme Juden haben gewiß nur sehr schwer diesen Schritt getan. Wo aber Juden Jesus als den Messias bekannten, wo Juden mit Heiden sich zu einer christlichen Gemeinschaft zusammenschlossen, da war das in erster Linie veranlaßt durch den gewaltigen Eindruck, den die Predigt des Evan-

[1]) Inwieweit außerhalb Roms in Italien das Evangelium unter den Juden Verbreitung fand, ist unbekannt. Bei der Angabe des Lukas über die Begrüßung des Paulus in Puteoli (A G. 28_{11}) liegt die Annahme nahe, daß die Christgläubigen daselbst von Haus aus den Synagogen angehörten, da feststeht, daß in Puteoli Juden ihren Wohnsitz hatten.

geliums hervorrief, insbesondere durch den Glauben, daß Jesus als Richter der Welt bald wiederkommen werde.

Indes, waren es auch verhältnismäßig nicht viele Juden, welche im Lauf des ersten und zweiten Jahrhunderts das Evangelium annahmen; die, welche es taten, die Juden, welche sich zu Christus bekannten, erfüllten gleichsam eine geschichtliche Mission. Der jüdische Prozentsatz der Christenheit, so gering er auch war, war für die Entwicklung des Christentums, für die Zukunft der christlichen Religion von der größten Bedeutung. Das muß zum Schluß auf das stärkste betont werden. Denn vergegenwärtigen wir uns: zunächst waren es Judenchristen, welche zur Entstehung der Evangelien beitrugen. In den christlichen Gemeinden Palästinas wurden die Erinnerungen an Jesus, an seine Worte und seine Taten, aufgezeichnet und gesammelt. Die Tradition über die geschichtliche Wirksamkeit Jesu geht auf Judenchristen zurück. Auf dem Boden Palästinas kam es zur Entstehung der Evangelien, eines der bedeutsamsten Ereignisse. Sodann waren die Missionare in der ersten Zeit meist Christen jüdischer Abkunft. Judenchristen brachten der Heidenwelt das Evangelium. Sie konnten sich rühmen, daß in ihrem Volk der Messias aufgetreten sei und die alte prophetische Verheißung erfüllt habe. Ferner durch die Judenchristen wurde das Alte Testament erhalten. Man hatte von Anfang an dadurch in der Christenheit ein Buch, das über Gott und Offenbarung belehrte. Auf diese Weise war dem Christentum zugleich eine feste Basis gegeben. Man muß sagen: ohne das Alte Testament wäre es schwerlich so schnell zur Verbreitung des Evangeliums gekommen. Das Alte Testament sowie die Predigt der Judenchristen trug auch dazu bei, daß bei den Heidenchristen das Evangelium sich nicht verflüchtigte oder auflöste in asketische Theorien, in Libertinismus oder philosophische Spekulationen. Und endlich an den Judenchristen hatten die Heidenchristen von Anfang an Lehrer der Sittlichkeit, gleichsam Führer und Wegweiser, wie man den göttlichen Willen zu erfüllen habe. Wir dürfen voraussetzen, daß in den christlichen Gemeinden vorwiegend die Gläubigen jüdischer Abkunft die Notwendigkeit eines frommen Wandels betonten, daß sie die Laxheit in sittlichen Dingen, wozu die Heidenchristen leicht neigen mochten, arg verpönt haben. Die Judenchristen in der Diaspora waren nicht allein die Prediger des Evangeliums, sondern auch die Prediger der Moral.



Kapitel III.

Der Judaismus.

---

§ 1. Die Entstehung des Judaismus.

Das Evangelium Jesu war die schöpferische Macht, durch welche es zur Ausbreitung des Christentums kam. In Christus ist wahres Heil vorhanden, so lautete die frohe Botschaft. Christus hat den Willen Gottes kund getan. Aufgehoben ist das Schuldverhältnis, welches die Menschen infolge der Sünde von der Gottesgemeinschaft ausschließt. Die, welche an Christus glauben, sind von der Knechtschaft der Sünde befreit; sie sind der Gotteskindschaft durch den Geist gewiß und haben ewiges Leben. Durch dieses Evangelium war etwas vollkommen Neues dargeboten. Die Religion war damit auf eine bisher unerreichte Geistesstufe gehoben. Sie ist nicht mehr irgendwie partikularistisch beschränkt, sondern universal. Christus allein bildet den Heilsgrund; nur der Glaube ist die Heilsbedingung. Zwar ist das Evangelium im alten Bunde schon vorbereitet. Zwischen der Geschichte Israels und dem Wirken Jesu besteht ein Realzusammenhang. Jesu Wort steht in Einklang mit der in Gesetz und Propheten vorliegenden Gottesoffenbarung. Aber der Kernpunkt des Evangeliums ist etwas durchaus Neues. Das ist die Gabe des Heils. An die Stelle des Gesetzes im alten Bund ist die Gnade, an die Stelle der fordernden Gottesoffenbarung für Gesinnung und Wandel ist die gebende Liebe Gottes getreten.

Im Lauf der geschichtlichen Entwicklung entstanden mannigfache Formen des Christentums. Das war durch eine Reihe äußerer Umstände bedingt. Die Geschichte ist beides, Beharrung und Veränderung. Durch die Veränderung werden Bedürfnisse hervorgerufen, durch die es zur Weiterentwicklung kommt. Für die Entwicklung des Christentums war der Zeitpunkt von der größten Bedeutung, als Paulus unter Heiden das Evangelium verkündigte und bei seiner Missionspredigt den Unterschied zwischen Evangelium und Judentum bestimmt fixierte. Das Evangelium ist Gnade. Diese Gnade wird jedem zuteil, der glaubt. Christus ist des Gesetzes Ende; mit ihm ist die Geltung des Gesetzes aufgehoben.

Aus Gnade wird der Mensch gerettet durch den Glauben. Nicht alle Christen stimmten damals dem Paulus zu. Man meinte an der Prärogative des Judenvolkes festhalten und von den gläubig gewordenen Heiden die Beobachtung des Gesetzes, vor allem die Beschneidung, fordern zu müssen. Die Bedingung des Heils sei nicht allein der Glaube, sondern auch die Beschneidung.[1])

Diese Forderung wurde, soweit wir wissen, zuerst in Antiochien erhoben. Hier war es nach den Angaben in der Apostelgeschichte zu der Bildung einer aus Juden und Heiden gemischten Christengemeinde gekommen. Heiden waren für das Evangelium gewonnen worden. Von einem Gegensatz zwischen diesen Christen heidnischer Abkunft und den Judenchristen verlautet nichts.[2]) Als die Kunde von dem Wachsen der antiochenischen Gemeinde nach Jerusalem gelangte, wurde von den Uraposteln Barnabas nach Antiochien gesandt, um sich über die Verhältnisse daselbst zu orientieren. Barnabas hatte dann eine leitende Stellung in der antiochenischen Gemeinde inne und unternahm in Gemeinschaft mit Paulus eine Missionsreise nach Cypern und Kleinasien. Auf ihr wurde eine große Anzahl von Heiden für das Evangelium gewonnen. Nach der Rückkehr erhoben Christen jüdischer Abkunft die Forderung, daß sich die Heidenchristen der Beschneidung unterziehen müßten, daß die Beobachtung des Zeremonialgesetzes von seiten der Heiden heilsnotwendig sei. Offenbar waren diese Gesetzeseiferer von Jerusalem her nach Antiochien gekommen. Predigt und Missionspraxis des Barnabas und Paulus war ihnen anstößig. Der Satz, daß Juden und Heiden nach Annahme des Evangeliums ohne weiteres gleichberechtigt seien, war ihnen unerträglich. Das Aufgeben der Beschneidung wurde auf das schärfste verurteilt, die Beobachtung des Gesetzes auch von den Heidenchristen gefordert.

Wie Barnabas und Paulus damals in Antiochien urteilten, wissen wir nicht. Indes kann die Berechtigung nicht bestritten werden, aus den später geschriebenen Briefen des Paulus auf seine Anschauungen in der Zeit der Rückkehr aus Kleinasien zu schließen. Die Grundanschauungen über Christus und das Heil standen dem Paulus von seiner Bekehrung an fest. Die Grundwahrheiten des Evangeliums beherrschten seit dem Tage von Damaskus sein Leben. Die praktischen Bedürfnisse, die ihm bei seiner Missionstätigkeit entgegentraten, veranlaßten dann eine nähere Formulierung und Ausbildung der Grundwahrheiten. Danach ist in

[1]) Vergl. die Kommentare zum Galaterbrief, besonders C. Holsten, Das Evangelium des Paulus I, 1880, 13 f.

[2]) Vergl. das, was Josephus, bell. jud. VII, 3 sagt: am meisten ist das jüdische Volk in Syrien wegen der Nachbarschaft, vorzugsweise wieder in Antiochien wegen der Größe der Stadt unter die Eingeborenen gemischt.

Christus der Höhepunkt der göttlichen Offenbarung eingetreten. Durch Christus, speziell durch seinen Tod, ist das Heil ein für allemal beschafft. Der einzelne Mensch erfährt das Heil in der Lebensgemeinschaft mit Christus oder im Geist. Der Anschauung vom Geist sowie dem Glauben an die Sündhaftigkeit aller Menschen entspricht der Universalismus des Heils. Wie Christus als der Auferstandene dem Bereich der Natur enthoben ist, wie er als der Erhöhte fortlebt, so besitzt auch der, welcher sich geistig mit ihm verbindet, Leben und damit wahre Freiheit. Anderseits dadurch, daß Christus im Geist gegenwärtig ist, ist im Geist ein Unterpfand des Gottesreiches dargeboten. Geist und Reichsbesitz fallen unmittelbar zusammen. Im Geist hat der Gläubige Gnade und Gerechtigkeit; und in der Gesamtheit der Gläubigen verwirklicht sich die universale Gottesherrschaft. Von hier aus betonte Paulus: das Evangelium hebt die Gesetzesreligion auf. Gesetz und Gnade sind Gegensätze. Das Gesetz führt nicht zum wirklichen Leben; es ist eine Forderung an den Menschen; es bewirkt nicht das Heil. Der Glaube hat mit dem Gesetz nichts zu tun. Die Liebe ist des Gesetzes Erfüllung. Dabei hat das Alte Testament auch für den Gläubigen Bedeutung. Es kommt im wesentlichen als Zeuge der Offenbarung Gottes im Volk Israel in Betracht. Paulus zweifelte nicht daran, daß Israel eine besondere Stellung in der Völkerwelt einnimmt. Zwar bilden die Gläubigen jetzt das „wahre Israel", aber die Bedeutung des von Gott erwählten Judenvolkes bleibt bestehen. Nur ist der Weg, um das Heil zu erlangen, durch das Evangelium ein anderer geworden. Die Gnade steht dem Gesetz diametral entgegen, und das Evangelium ist an keine irdische Schranke gebunden. Das Evangelium wendet sich an die ganze Welt.[1])

Dieser Lehre des Paulus gegenüber verkündeten also in Antiochien Christen jüdischer Abkunft, Judaisten, die aus Jerusalem gekommen waren, die Notwendigkeit der Beschneidung, der Übernahme des jüdischen Gesetzes bei Annahme des Evangeliums. Es handelte sich für sie nicht um das Recht der Bekehrung von Heiden, sondern nur

---

[1]) Mit diesen Anschauungen ist Paulus der Interpret des Evangeliums Jesu. Er hatte Kenntnis von der Predigt und dem Leben Jesu; sein scharfer Verstand hat ihn mehr als alle anderen Gläubigen befähigt, besonders Jesu Lehre über Gesetz und Gottesvolk zu erfassen und so der Fortsetzer seines Lebenswerkes zu werden. Daß Chr. F. Baur das Verhältnis der Predigt des Paulus zu der Christi nicht näher untersuchte, war bei ihm wie auch bei seinen Schülern ein großer Fehler. Die Erörterung des Problems in den letzten Jahren hat freilich nicht zur Einigung der Forscher geführt, vergl. P. Feine, Jesus Christus und Paulus, 1902, anderseits W. Wrede, Paulus, 1907², sowie zuletzt besonders P. Kölbing, Die geistige Einwirkung der Person Jesu auf Paulus, 1906.

um die Bedingungen, unter denen die Heiden am christlichen Heil teilnehmen können. Man schätzte die Beschneidung; man sah in ihr eine notwendige Grundlage für die christliche Gemeinschaft, einen Ritus, dessen Befolgung notwendig ist für jeden, der im Gottesvolk leben will. Sie machten auf die Prärogative des Volkes Israel aufmerksam. Diese Position der Judaisten ist erklärlich. Erstens hatte Jesus während seines irdischen Lebens noch nicht den Bruch mit dem Judentum als dem von Gott erwählten Träger der Gottesherrschaft offen vollzogen. Nach den ältesten Zeugnissen, die wir besitzen, hatte Jesus zu dem Gesetz, wiewohl er ihm frei gegenüberstand, eine durchaus konservative Stellung eingenommen; er hatte zudem über die Beibehaltung der Beschneidung sich nicht geäußert; er hatte durch sein fast ausschließliches Wirken unter Juden die Prärogative Israels vollauf anerkannt. Eine Reihe von Pharisäern hatte sich Jesus angeschlossen (vergl. die Angaben Mark. 2_{17}, 10_{17} f., 12_{28}, Luk. 7_{36}, 13_{31}, Joh. 3_{2}). Zweitens konnten sich die Judaisten auf die Gottesoffenbarung im Alten Testament berufen. Dort stand ja geschrieben: mit Abraham schloß Gott einst einen Bund und setzte die Beschneidung ein. Durch Vermittlung des Moses wurde dann das Gesetz gegeben, um inmitten der unreinen Welt dem auserwählten Volk die Möglichkeit der Heiligkeit zu gewähren. Das Gesetz ist ein großes Gut; es eröffnet den Weg zum Besitz des Heils. Wie man durch Übernahme des Gesetzes dem Volk der Verheißung einverleibt wird, so ist die Beobachtung des Gesetzes Erfordernis zur Seligkeit. So meinten die Judaisten: das Alte Testament sei normgebende Offenbarung; das Evangelium stehe in engem Zusammenhang mit dem Gesetz, denn das Alte Testament sage ausdrücklich, daß nur der leben soll, welcher das Gesetz erfüllt. Drittens, das Gesetz war sowohl nach seiner nationalen als auch nach seiner religiösen Seite damals für die Juden zur Lebensgewohnheit geworden. Das Gesetz gehörte zur Lebenshaltung. Der Jude war eng mit ihm verwachsen. Und das Gesetz war eine untrennbare Einheit. Eine Unterscheidung zwischen Zeremonial- und Moralgesetz bestand nicht. Es war demnach kein leichter Schritt, das Gesetz, die nationale Sitte, ganz aufzugeben, dem Gesetz keine besondere Bedeutung zuzuschreiben. Dabei werden wir urteilen müssen, daß für die Christen die Gesetzesfrage in der ersten Zeit eine untergeordnete war, denn die Hoffnung stand im Vordergrund des Interesses, der Glaube, daß der Menschensohn auf den Wolken des Himmels bald wiederkehren werde. Diese Hoffnungsstimmung ließ die Frage, inwieweit das Gesetz zu beachten sei, nicht aufkommen. Unbewußt hielten die Christen jüdischer Abkunft am Gesetz fest, und zwischen ihm und dem Glauben an Christus bestand keine Disharmonie. Das Gesetz wurde als von Gott gegeben

betrachtet. Viertens ist aus der Darstellung der ersten Zeiten der Urgemeinde, welche Lukas in der Apostelgeschichte gibt, deutlich zu erkennen, daß die Christen an eine Mission unter den Heiden zunächst nicht gedacht haben. Dazu ist es erst allmählich im Lauf der geschichtlichen Entwicklung gekommen. Fünftens hat es einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit, daß in Jerusalem die machtvolle Stellung, welche der Pharisäismus unter dem König Agrippa I. einnahm, zur Bildung einer Sonderrichtung unter den Christen beitrug, so daß in damaliger Zeit bei einem Teil der Gläubigen eine Rückwirkung des gesetzlichen Eifers sowie auch der nationalen Hoffnung erfolgte. Bestimmteres läßt sich darüber nicht sagen, indes führt zu unserer Vermutung ein Blick auf die Chronologie.[1])

Als die Judaisten nach der Rückkehr des Barnabas und Paulus von der ersten Missionsreise in Antiochien auftraten, muß die Lage in der dortigen Gemeinde kritisch geworden sein. Es handelte sich um die wichtige Frage, ob der Gläubige zum Besitz des Heils die Beschneidung annehmen müsse, m. a. W., ob das Christentum in der Form des Judentums existieren sollte. Es drohte eine Spaltung in der Gemeinde aufzukommen, ein scharfer Gegensatz sich zu bilden zwischen Christen jüdischer und heidnischer Abkunft, zwischen streng und frei gerichteten Gläubigen. Wahrscheinlich hatten sich zudem die Judaisten in Antiochien auf die Autorität der Urapostel berufen (vergl. AG. 15_{24}). So entschloß sich Paulus zum Zweck der Klarstellung der verworrenen Verhältnisse zu einer Reise nach Jerusalem, um der Urgemeinde, speziell den Uraposteln, sein Evangelium vorzulegen. An sich erkannte Paulus

[1]) Auf der andern Seite ist hier zu beachten, daß auch unter den Juden verschiedene Ansichten über die Notwendigkeit des Gesetzes für die Heiden vorhanden waren. Grätz in M. G. W. J. 1877, 303 f. konstatiert, daß die Beschneidungsfrage für Proselyten noch vor dem Auftreten des Paulus streitig war. Sie scheint Gegenstand einer Schulkontroverse gewesen zu sein. R. Josua, der zu der Schule Hillels gehörte, betrachtete einen Heiden, der unbeschnitten geblieben war und nur die Lustration empfangen hatte, für einen vollgültigen Proselyten (Jebamoth 46a). R. Eleasar dagegen, ein Anhänger der Schule Schammais, beurteilte die Lustration als unwesentlich. Daraus schließt Gr., daß dieser die Beschneidung für Proselyten als unerläßlich angesehen habe. Jedenfalls erhellt aus dem, was Josephus, Ant. XX, 1 f. erzählt, daß unter Juden die Beschneidungsfrage kontrovers war. Als Izates, der Sohn der Königin Helena, zum Judentum übertreten und sich der Beschneidung unterziehen wollte, riet sein Lehrer, der jüdische Kaufmann Ananias, ihm davon ab. Gott könne man auch ohne Beschneidung verehren, *εἴγε πάντως κέκρικε ζηλοῦν τὰ πάτρια τῶν Ἰουδαίων· τοῦτο εἶναι κυριώτερον τοῦ περιτέμνεσθαι* (vergl. XX, 2_4). Diese Begebenheit hat zur Zeit der Wirksamkeit des Apostels Paulus stattgefunden.

die Beobachtung des Gesetzes, die Befolgung der jüdischen Lebensordnungen von seiten der Judenchristen an. Er verurteilte das nicht. Nur trat er dem entgegen, daß man dem Gesetz eine heilsmittlerische Bedeutung zuschrieb, daß man verlangte, die Heiden bei der Aufnahme in den Christenstand zu beschneiden. Daß Paulus nach Jerusalem reiste, war natürlich, denn Jerusalem bildete den Mittelpunkt der Christgläubigen. Der Urgemeinde daselbst wurde von Anfang an von den Gläubigen eine hohe Autorität zuerkannt, und Paulus war offenbar der Meinung, daß, sollte seine Mission einen weiteren Erfolg haben, die Verbindung mit Jerusalem nicht aufgegeben werden dürfe. Der Wahrheit seines Evangeliums war er sich vollauf bewußt. Er wußte, von wem er sein Evangelium empfangen hatte. Nur war es, wie er meinte, für sein ferneres Wirken notwendig, den Zusammenhang mit den Uraposteln aufrecht zu erhalten, der Gemeinde in Antiochien und den andern Gemeinden zu zeigen, daß die Judaisten mit ihren Forderungen im Unrecht seien.

Das Resultat der Reise war, daß Paulus das, was er erstrebte, erreichte. Die Häupter der Urgemeinde wiesen die Forderungen der Judaisten zurück. Sie waren der Aufnahme der Heiden in die christliche Gemeinschaft unter den von den Judaisten gestellten Bedingungen abgeneigt. Im einzelnen sind wir über die Vorgänge in Jerusalem durch Paulus in seinem Schreiben an die Galater unterrichtet. Hier lesen wir 2_4 f.: um der Judaisten willen ließ Paulus die Beschneidung seines Begleiters, des Heiden Titus, nicht erzwingen, d. h. er wollte zeigen, daß ein Christ über dem Gesetz stehe, daß die Beobachtung äußerer Lebensformen keinen Wert habe und darum nicht heilsnotwendig sei. Man hatte die Beschneidung in Jerusalem gefordert, um an Titus ein Exempel zu statuieren; aber Paulus gab nicht nach. Nicht deutlich ist, von wem die Forderung der Beschneidung ausging, ob der Antrag auf Beschneidung gestellt wurde von der ganzen Gemeinde oder nur von einem Teil derselben, den Judaisten, oder ob von den Uraposteln. Einige Forscher haben das letztere behauptet: aus dem Bericht des Paulus gehe mit Sicherheit hervor, daß die älteren Apostel die Beschneidung des Titus anfänglich verlangten, daß erst der Widerstand des Heidenapostels sie dahin brachte, von ihrer Forderung abzusehen. Aber im Text Gal. 2 lesen wir davon nichts. Es wird nur gesagt: nicht einmal Titus wurde gezwungen, sich beschneiden zu lassen. Und wenn tatsächlich von den Uraposteln ein solcher Zwang ausging, hätte Paulus gemäß dem Zweck seines Nachweises, den er Gal. 1 und 2 verfolgt, das sagen müssen. So aber sagt er nur, daß die Urapostel sein Evangelium anerkannt haben. Man hat anderseits gemeint, daß es wenig wahrscheinlich ist, daß nur die Judaisten im Unterschiede von der Gemeinde

die Antragsteller waren, denn da Paulus diese Judaisten erst bei der zweiten Verhandlung mit „den in Ansehen Stehenden“ erwähnt, so werden sie bei der ersten Verhandlung nicht besonders hervorgetreten sein. Richtig ist, daß Paulus Gal. 2 von zwei Verhandlungen spricht. Deren Mitglieder sind einmal die Gläubigen in Jerusalem, sodann die Urapostel. Die Verhandlung des Paulus mit diesen war offenbar eine Privatkonferenz. Aber, daß die Gläubigen in Jerusalem in der allgemeinen Versammlung die Beschneidung des Titus forderten, sagt der Text Gal. 2 nicht. Speziell aus Gal. 2_3 ergibt sich nichts Bestimmtes, wohl aber erhellt aus Gal. $2_{4,\ 5}$, daß die Forderung der Beschneidung von den Judaisten ausging. Die Worte besagen, daß die falschen Brüder auf die Beschneidung drangen. Und weiter erfahren wir Gal. 2: die Urapostel erkannten die Verschiedenheit, welche zwischen ihnen und Paulus in der Auffassung des Evangeliums waltete, als eine Verschiedenheit, hervorgerufen durch die für die Missionstätigkeit unter Juden und Heiden erforderlichen Gnadengaben, an. Damit die Mission auf beiden Seiten einen guten Fortgang nähme, wurde das Missionsgebiet geteilt. Die Teilung war wesentlich eine geographische. Paulus sollte vornehmlich in den Ländern der Heiden wirken, Petrus in denen der Juden. Diese Abmachung hatte nicht den Charakter einer inneren Trennung. Auf beiden Seiten wußte man ja, daß man im Dienst Christi stand. Nur räumlich sollten die Arbeitsgebiete geschieden werden. Das hatte den praktischen Zweck, Störungen in der Mission zu verhüten. Beide Missionen sollten friedlich neben einander hergehen. Wenn Paulus sich endlich verpflichten mußte, bei seiner Missionswirksamkeit der Armen in Judäa zu gedenken, so war das offenbar zugleich als ein Mittel gedacht, um eine Annäherung zwischen den Gläubigen heidnischer Abkunft und der Urgemeinde herbeizuführen. Im übrigen hören wir nicht, daß es zu schweren Kämpfen in Jerusalem gekommen ist, obwohl die Urapostel den Forderungen der Judaisten nicht nachgegeben hatten.

Indes, der Judaismus war mit den Abmachungen in Jerusalem nicht beseitigt. Der Kampf gegen die Predigt des Paulus und seine Missionsmethode war wohl beschwichtigt, aber nicht beendet. Der Kampf sollte von neuem beginnen, als Paulus mehr und mehr große Missionserfolge unter den Heiden errang. Die Wirksamkeit des Paulus unter den Heiden hatte ein Erstarken der judaistischen Richtung zur Folge. Und das kann nicht wundernehmen, wenn man bedenkt, wie fest die Juden mit dem Gesetz verwachsen waren. Es war für viele gläubige Juden nicht leicht, mit den alten Sitten und Gewohnheiten zu brechen. Für manche hatte Gesetzesdienst noch den größten Wert. Man sträubte sich gegen die Aufnahme der Heiden in die christliche

Gemeinde ohne Vollziehung der Beschneidung. Es besteht nun die Aufgabe, den Umfang der judaistischen Bewegung zur Zeit des Paulus darzustellen, auf Grund der Quellen ein Bild von den Bestrebungen der Judaisten zu geben und die Bedeutung der judaistischen Richtung richtig zu würdigen.

§ 2. Die Quellen.

Das Charakteristische der judaistischen Richtung innerhalb des Christentums liegt in der Stellung zum Gesetz. Die Judaisten waren der Meinung, daß die Heiden nur unter der Bedingung, daß sie auch das Gesetz beobachten, in die messianische Gemeinde aufgenommen werden könnten. Gewiß ist das messianische Heil allen Heiden zugänglich, aber notwendig ist die Annahme des Gesetzes. Der Glaube ist nicht die alleinige Bedingung, an welche Gott das Heil knüpft. Das Gesetz darf als das Heilsprinzip nicht verkannt werden. Weil Paulus anders lehrte, erklärten die Judaisten, daß seine Lehre nicht die richtige sei. Sie erkannten ihn nicht als rechtmäßigen Apostel an; sie sträubten sich gegen seine Maßnahmen und traten seinem Missionswerk entgegen. Quellen für diese judaistische Richtung sind nur wenig vorhanden. Das Meiste, was wir über sie sagen können, ist durch Rückschlüsse aus den uns vorliegenden ältesten christlichen Dokumenten zu gewinnen.[1])

Gehen wir wiederum von der Apostelgeschichte aus. Verhältnismäßig wenig Material bietet sie für die Bestimmung der judaistischen Richtung. Einige Forscher haben gemeint, daß zur Zeit der Abfassung der Apostelgeschichte der Judaismus verbreitet war. Der Verfasser sucht darum den Apostel Paulus, seine Wirksamkeit und Lehre, gegen die Anfeindungen der Judaisten zu verteidigen. Er tritt dem weitverbreiteten Haß gegen Paulus entgegen und nimmt sein gesetzesfreies Evangelium in Schutz.[2]) Indes, diese Ansicht ist mit Recht in der Gegenwart aufgegeben worden, denn nirgends in der Apostelgeschichte tritt deutlich hervor, das der Verfasser die judaistische Richtung bekämpft. Von dem Kampf der Judaisten mit Paulus ist fast gar nicht die Rede. Offenbar ist zur Zeit des Verfassers der Streit des Paulus mit den Judaisten be-

---

[1]) Vergl. die Einleitungs- und Erläuterungsschriften zu dem Neuen Testament und zu den Apostolischen Vätern sowie A. Hilgenfeld, Novum Testamentum extra canonem receptum, 1876—84².

[2]) So suchte M. Schneckenburger, Über den Zweck der Apostelgeschichte, 1841, zu beweisen, daß der Verfasser den Apostel gegen die Vorwürfe der Judaisten verteidigen wolle, vergl. auch A. Harnack, Die Apostelgeschichte, Untersuchungen, 1908, 7, Anm. 1: „nur ein Nebenzweck ist wohl anzuerkennen: die Verteidigung des Paulus gegen judaistische Angriffe“.

reits in Vergessenheit geraten. Auf ganz andere Interessen nimmt Lukas Rücksicht. Dabei brachte es der Zweck, den Lukas mit der Apostelgeschichte verfolgte, mit sich, daß er nicht auf die innere Geschichte der Gemeinden, auf den Judaismus, Bezug nahm. Dem Lukas lag es fern, Streitigkeiten innerhalb der Gemeinden zu beschreiben. In erster Linie soll die Ausbreitung des Evangeliums von Jerusalem bis nach Rom geschildert werden. Nur an zwei Stellen kommt Lukas auf den Judaismus zu sprechen, AG. 15 und AG. 21. Klar ist, daß Lukas dem AG. 15 berichteten Ereignis im Zusammenhang des Ganzen eine große Bedeutung zuschreibt. Es handelt sich um die Stellung der Heiden christen zu den Judenchristen. Die Voraussetzung dabei ist, daß die Judenchristen dem Gesetz treu bleiben, ohne daß das Maß der Gesetzestreue irgendwie näher angegeben wird. Nachdem Lukas von der Beunruhigung der Gläubigen in Antiochien durch Leute, welche die Beschneidung der Heidenchristen fordern, erzählt hat, berichtet er, daß Paulus und Barnabas wegen der Streitfrage zu den Aposteln und Ältesten nach Jerusalem gingen, und daß hier die Angelegenheit entschieden wurde. Anerkannt wird daselbst, daß die Heidenchristen das Heil auch ohne Gesetzesbeobachtung erlangen können. Die Beschneidung ist nicht notwendig. Nach Petrus hat Gott zugunsten der Heidenchristen entschieden. Man braucht sie nicht auf das mosaische Gesetz zu verpflichten (vergl. 15_{7-11}). Nach Jakobus müssen die Heidenchristen auf die Christen jüdischer Abkunft Rücksicht nehmen, da sonst leicht eine Trennung zwischen beiden Teilen entsteht. Die Heidenchristen müssen eine bestimmte Lebensordnung beobachten und zwar mit Rücksicht auf die Vorlesung des Gesetzes am Sabbath in den Synagogen der Diaspora (15_{13-21}). Nun ist sehr wahrscheinlich, daß diese Versammlung in Jerusalem, an welche Lukas denkt, mit dem, was Paulus Gal. 2 erzählt, zeitlich zusammenfällt. Eine andere geschichtliche Kombination ist nicht recht möglich. Man hat wohl an die AG. 18_{22} berichtete Reise gedacht. Aber diese Stelle sagt gar nicht, daß Paulus nach Jerusalem gekommen ist, und der Galaterbrief wurde vor dieser Zeit geschrieben. Auch ist die Ansicht vertreten worden, daß die Verhandlungen Gal. 2_1 f. mit AG. 11_{30} und 12_{25} zu kombinieren seien. Indes spricht dagegen die Chronologie, denn die Kollektenreise fand im Jahre 45 oder 46 statt, und nach Gal. 2_1 zog Paulus 17 Jahre nach seiner Bekehrung nach Jerusalem. Beide Berichte, AG. 15 und Gal. 2, stimmen in verschiedenen Punkten überein, insbesondere das, was AG. 15_{1-4} gesagt wird, führt darauf, daß Lukas die Reise, welche Paulus Gal. 2_1 f. erwähnt, im Auge hat. Auffällig bleibt nur, daß Paulus Gal. 2 von der Lebensordnung, deren Beobachtung Jakobus von den Heidenchristen in Antiochien, Syrien und Cilicien (vergl. AG. 15_{23}) forderte, und die dann zu einem

förmlichen Gemeindebeschluß erhoben wurde (vergl. AG. $15_{20, 28, 29}$), nichts erwähnt. Und Paulus mußte das doch im Galaterbrief tun, da er den Galatern bei Verteidigung der Selbständigkeit seines Apostolats das Resultat seiner Verhandlungen mit den Uraposteln mitteilen will. Er sagt aber nur, daß sein Evangelium anerkannt worden sei. Die Angesehenen haben ihm nichts dazu getan (vergl. Gal. 2_6 *ἐμοὶ γὰρ οἱ δοκοῦντες οὐδὲν προσανέθεντο*). Dabei erwähnt er auch noch die Verpflichtung, daß er der Armen Judäas gedenken wolle. Man sagt zwar, daß der Gemeindebeschluß AG. $15_{28, 29}$ für Paulus sowie auch für die Galater damals etwas so Selbstverständliches war, daß er ihn nicht mitzuteilen brauchte. Aber diese Erklärung des Stillschweigens über den Gemeindebeschluß Gal. 2 würde nur dann in Erwägung zu ziehen sein, wenn seine Fassung ursprünglich so gelautet haben würde, wie sie vorwiegend in der abendländischen Textüberlieferung der Apostelgeschichte vorliegt. Da heißt es: *ἔδοξεν γὰρ τῷ ἁγίῳ πνεύματι καὶ ἡμῖν μηδὲν πλέον ἐπιτίθεσθαι ὑμῖν βάρος πλὴν τούτων τῶν ἐπάναγκες· ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων καὶ αἵματος καὶ πορνείας καὶ ὅσα μὴ θέλετε ἑαυτοῖς γίνεσθαι ἑτέρῳ μὴ ποιεῖν, ἀφ᾽ ὧν διατηροῦντες ἑαυτοὺς εὖ πράξετε, φερόμενοι ἐν ἁγίῳ πνεύματι.* Das ist jedoch nicht der Fall,[1]) denn die Fassung des Gemeindebeschlusses nach der kanonischen Textgestalt ist viel zu eigenartig, als daß sie in einer späteren Zeit entstanden sein sollte. Und es lassen sich keine stichhaltigen Gründe angeben, weshalb man in der Kirche den Gemeindebeschluß änderte, vornehmlich wie man dazu gekommen sein sollte, die Worte *καὶ πνικτῶν* (sich des Erstickten zu enthalten) einzufügen. Dagegen ist es sehr wohl begreiflich, daß man in späterer Zeit den Gemeindebeschluß, welcher im Hinblick auf bestimmte konkrete Verhältnisse gefaßt worden war, änderte und die speziellen Vorschriften durch allgemeine Gedanken, welche denen der Bergpredigt Matth. 5 entsprechen, ersetzte. Man ließ den Hinweis auf die Enthaltung vom Erstickten aus, statt des Blutgenusses verbot man das Blutvergießen und fügte am Schluß eine sittliche Mahnung hinzu. Der Gemeindebeschluß nach der kanonischen Textgestalt wird allein der historischen Situation, in welcher er entstanden ist, entsprechen. Weiter ist auffällig, daß Paulus auch sonst in seinen Briefen nie auf den Gemeindebeschluß ausdrücklich Bezug nimmt (auch nicht 1. Kor. 9_{20} f. 10_{23}, Röm. $14_{14, 19}$ f.). Freilich berichtet Lukas AG. 16_4, daß Paulus in den lykaonischen Gemeinden die von den Aposteln und den Presbytern in

---

[1]) Vergl. dagegen G. Resch, Das Aposteldekret nach seiner außerkanonischen Textgestalt, 1905 und auch A. Harnack, Die Apostelgeschichte, Untersuchungen, 1908, 188 f.

Jerusalem beschlossenen Bestimmungen (*δόγματα*) mitteilte. Aber das hängt nur mit der dem Lukas eigentümlichen Betrachtung des Gemeindebeschlusses zusammen und beruht gewiß auf einer irrigen Kombination, zumal da er AG. 21_{25} berichtet, daß bei der Ankunft des Paulus in Jerusalem Jakobus ihm den Gemeindebeschluß als etwas mitteilte, was ihm noch nicht bekannt war. Um diese Schwierigkeiten, welche die Apostelgeschichte bietet, zu lösen, hat man die Hypothese aufgestellt, daß Lukas die Verhandlungen der Urgemeinde, durch welche es zu dem Gemeindebeschluß kam, mit den Verhandlungen, von welchen Paulus Gal. 2 spricht, irrtümlicherweise identifizierte. Und zwar entnahm Lukas seinen Bericht AG. 15 einer schriftlich fixierten palästinensischen Tradition. Diese Annahme stützt sich vornehmlich auf die Betrachtung des Inhalts von AG. 15. Nach AG. 15_2 war es in Antiochien zwischen den gesetzesstrengen Judenchristen und Paulus sowie Barnabas zu einem Streit gekommen. Darauf hin gingen Paulus und Barnabas nach Jerusalem, berichteten dort über die Erfolge ihrer Mission unter den Heiden. Dagegen verhandeln nach AG. 15_6 f. Petrus und Jakobus selbstandig uber eine die jerusalemische Gemeinde bewegende Frage, während Paulus und Barnabas bei den Verhandlungen vollkommen in den Hintergrund treten. Weiter handelt es sich nach AG. 15_1 darum, ob die Heiden bei ihrer Aufnahme in die christliche Gemeinde beschnitten werden müssen; nach AG. 15_5 lautet die Forderung der strengen Judenchristen: man soll die Heidenchristen beschneiden und sie zur Beobachtung des mosaischen Gesetzes verpflichten. Während man ferner nach AG. 15_4 eine Diskussion der Apostel über den Wert der Beschneidung erwartet, wird AG. 15_5 ganz unvermittelt gesagt, daß einige von den Pharisäern, welche gläubig geworden waren, die Forderung der Beschneidung der Heidenchristen erhoben, worauf sich erst die Apostel und Presbyter versammeln. Endlich in den von Lukas mitgeteilten Reden des Petrus und Jakobus (AG. $15_{7-11,\ 13-21}$) sowie in dem Schreiben an die Gläubigen in Antiochien, Syrien und Cilicien (AG. 15_{23-29}) ist von Beschneidung gar nicht die Rede, was man doch nach AG. 15_1 erwarten sollte. Beachtet man diese Momente, so wird man sagen müssen: Lukas hat eine schriftlich fixierte Tradition benutzt, welcher er von AG. 15_5 ab folgt. Diese Quelle berichtete von Verhandlungen der Urapostel über den gegenseitigen Verkehr zwischen Juden- und Heidenchristen. Anlaß dazu boten wohl Mißhelligkeiten in den Gemeinden. Durch einen Kompromiß suchte man Abhilfe zu schaffen, indem man von den Heidenchristen die Beobachtung bestimmter Gebote verlangte. Daß der von Lukas mitgeteilte Gemeindebeschluß unhistorisch ist, kann man nicht sagen. Die Gründe, welche man gegen die Geschichtlichkeit geltend gemacht hat, sind keineswegs durchschlagend. Nur das ist richtig, daß die Fassung des

Dekrets auf Lukas zurückgeht, wie er auch 16_4 und 21_{25} eine universale Bestimmung des Aposteldekrets für alle Heidenchristen voraussetzt, während er AG. 15, wo er eine schriftliche Quelle benutzt, die lokale Beschränkung des Aposteldekrets darbietet. Eine nähere Zeitbestimmung dieses Gemeindebeschlusses läßt sich nicht angeben. Wahrscheinlich hat er den Streit des Paulus mit Petrus in Antiochien (Gal. 2_{11-21}) zur Voraussetzung. Ja, man darf vermuten, daß dieser Streit den eigentlichen Anlaß zu den Verhandlungen in Jerusalem bot. Von dem Gemeindebeschluß berichtet dann Lukas AG. 21_{18-26}. Er erzählt, was er weiß, nämlich, daß Jakobus einst den Paulus bei seiner letzten Ankunft in Jerusalem darauf hinwies: viele Myriaden von Gläubigen unter den Juden seien Eiferer für das Gesetz, und daß er ihn deswegen bat, zum Zeichen seiner Anhänglichkeit an das Judentum einem Nasiräate sich anzuschließen; dadurch würde die Verkehrtheit des Vorwurfes, daß er unter den Heiden die Juden belehrte, man solle ihre Kinder nicht beschneiden und nicht nach den Religionssitten sich richten, dargetan werden. Dieser Bericht verdient für die Beurteilung des Judaismus große Beachtung. Denn einmal ist daraus zu ersehen, daß in den christlichen Kreisen Palästinas ein Mißtrauen gegen die Person des Paulus bestand. Das Verhältnis des Apostels zu ihnen war ein fremdes. Das hing damit zusammen, daß man trotz des Glaubens an Christus zu sehr Jude blieb. Man war gebunden an die jüdische Sitte. Die Zähigkeit der Tradition wirkte. Für die paulinische Predigt, daß die Erlangung des Heils nicht durch Beschneidung und Gesetzesbeobachtung bedingt sei, hatte man kein rechtes Verständnis. Zweitens ist in dem Bericht auffällig, daß Jakobus und die Ältesten den Paulus bei seiner Ankunft in Jerusalem nicht begrüßen. Es heißt: erst am Tage nach seiner Ankunft suchte Paulus den Jakobus auf. Das erklärt sich daraus, daß Jakobus und die Ältesten von der Ankunft des Paulus in Jerusalem nichts wußten. Drittens fällt auf, daß nichts von der Kollekte berichtet wird. Ihre Überbringung war doch der Hauptzweck der Reise des Paulus, um so das Band zwischen den heidenchristlichen Gemeinden und der Urgemeinde fest zu knüpfen (vergl. AG. 24_{17} und Röm. 15_{26-28}).

Am wichtigsten für die Beurteilung des Judaismus sind die Briefe des Paulus. Sie zeigen uns das Wesen und die Bedeutung der judaistischen Richtung. Durch Rückschlüsse von den Aussagen des Paulus in seinen Briefen aus ist die Möglichkeit gegeben, ein Bild von der judaistischen Bewegung zu zeichnen. Dabei ist zu beachten, daß Paulus in der Polemik nicht seine Gegner persönlich nennt. Er spricht gewöhnlich von ihnen ganz allgemein in der dritten Person. Die Namen der Judaisten vermeidet er. Das ist charakteristisch. Der Streit mit den Judaisten ist ihm eben kein persönlicher. Er kämpft nur für die Sache,

für das Evangelium Jesu. Die erste Urkunde für seinen Kampf mit dem Judaismus ist der Galaterbrief. Wahrscheinlich hatte Paulus durch galatische Christen persönlich Kunde von der Agitation erhalten. Als er den Brief schrieb, hatten viele Gläubige noch nicht von dem Evangelium, wie er es verkündigt hatte, sich abgewandt. Manche widerstrebten noch den Forderungen der Judaisten. Aber die Gefahr lag nahe, daß der judaistische Sauerteig die Masse der Gläubigen ergriff. In dieser Situation ließ Paulus den Galatern seinen Brief zukommen. Aus dem ersten Korintherbrief ferner ist nichts für die Erkenntnis der judaistischen Bewegung zu gewinnen. Wie aus ihm nicht folgt, daß Paulus mit Judaisten in Ephesus zu kämpfen hat (vergl. 1. Kor. 15_{31} f., und 16_{9}), so weist auch nichts Bestimmtes darauf hin, daß die judaistische Bewegung in Korinth zur Zeit der Abfassung des Briefes bereits im Gange war. Wir sahen schon, daß es irrig ist, wenn man die Richtung der sogen. Christiner mit den Judenchristen, welche Paulus in dem zweiten Korintherbrief bekämpft, identifiziert. Die herabsetzenden Urteile über den Apostolat des Paulus, welche man 1. Kor. 4_{3}, $9_{1, 3}$ gefunden hat, brauchen nicht notwendig von Judaisten ausgegangen zu sein. Die Ausdrücke des Paulus sind viel zu allgemein gehalten, sodaß auf Grund derselben nicht auf eine Polemik desApostels gegen die Judaisten geschlossen werden kann. Jedenfalls, hätte Paulus zur Zeit der Abfassung des Briefes nur das geringste Anzeichen von einer ihm feindlichen judaistischen Bewegung in Korinth gekannt, so würde er der drohenden Gefahr sofort scharf entgegengetreten sein. Wenn man darauf hingewiesen hat, daß Paulus doch 1. Kor. 3_{10} f. von den Zerstörern des Tempels Gottes redet, daß er 1. Kor. 4_{18} f. den Übelstand der verschiedenen Richtungen in Korinth für ernst genug hält, daß er auf seine baldige Ankunft hinweisen muß, so folgt aus diesen Stellen nicht unbedingt, daß Paulus die Judaisten im Auge hat. Er wird vielmehr vorwiegend an die Christen in Korinth denken, welche in ihrem Weisheitsdünkel der Belehrung durch den Apostel überhoben zu sein meinen. Dagegen wendet sich Paulus in dem sogen. zweiten Korintherbrief gegen das Treiben der Judaisten in Korinth. Er hat davon durch Titus gehört, welcher ihm genaue Nachrichten über die korinthischen Gemeindeverhältnisse gebracht hatte. Paulus widerlegt darum eingehend in seinem Schreiben die Behauptungen der Judaisten. Daß weiter in Rom zur Zeit der Abfassung des Römerbriefes die judaistische Richtung vorhanden war, darf man nicht behaupten. In seinem Schreiben bekämpft Paulus nicht die Judaisten. Nur am Schluß, offenbar in einer Nachschrift, warnt er die Christen in Rom vor ihnen. Er hegt die Befürchtung, daß die Judaisten nach Rom kommen und dort für ihre Lehre Propaganda zu machen suchen.

Dasselbe gilt auch hinsichtlich der Gemeinde in Philippi, denn Phil. 3_2 f. lesen wir, wie Paulus eindringlich die Christen daselbst ermahnt, sich vor den Judaisten in acht zu nehmen. Diese haben noch nicht in der Gemeinde Eingang gefunden; aber sie sind eifrig dabei, das Missionswerk des Apostels zu vernichten. Der Philipperbrief ist das letzte Zeugnis von dem Kampf des Paulus mit den Judaisten, denn in den übrigen unter dem Namen des Paulus überlieferten Briefen finden wir nichts davon. Wir lesen nicht, daß man auf die Beschneidung und die Beobachtung des Gesetzes Wert legte, daß man den Universalismus des Paulus bekämpfte und die Prärogative Israels betonte.

Man hat nun auf verschiedene Zeugnisse für den nach dem Wirken des Paulus vorhandenen Judaismus aufmerksam gemacht. Zunächst soll der Jakobusbrief eine Quelle des antipaulinischen Judenchristentums sein, ein wichtiges Denkmal des Kampfes um die Geltung des mosaischen Gesetzes. Man sagt: Jakobus wende sich gegen die paulinischen Anschauungen; er lehre, daß Glaube und Werke als Bedingung der Zugehörigkeit zum Christentum notwendig seien. In dem Brief komme die judenchristliche Richtung zu vollem Ausdruck. Wir sahen bereits, daß der Jakobusbrief an Christen jüdischer Abkunft gerichtet ist. Die Leser stehen noch im engen Verbande mit den Juden. Die richtige Beantwortung der Frage, wer den Brief verfaßt hat, und wie das Schriftstück in die Geschichte des Urchristentums einzuordnen ist, ist nicht leicht. Das zeigt allein schon die Geschichte der Kritik des Briefes seit Baur. Gegenüber den verschiedenartigen Hypothesen, welche man aufgestellt hat, um die Schwierigkeiten zu lösen, ist die Annahme immer noch am wahrscheinlichsten, daß der Brief mit Jakobus, dem Bruder des Herrn, in Verbindung zu bringen ist. Als Produkt der nachapostolischen Zeit, als gemeinkirchliche Erbauungsschrift aus der Zeit der entstehenden altkatholischen Kirche ist der Brief, so wie er uns vorliegt, besonders die Briefüberschrift, nur schwer zu begreifen. Freilich die Frage, ob Heidenchristen zur Beschneidung und zur Beobachtung des mosaischen Gesetzes verpflichtet seien, wird in dem Brief nirgends gestreift. Und wenn Jakobus das Gesetzesproblem, wie es durch Paulus in seinem Kampf mit den Judaisten entstand, gekannt hätte, hätte er doch ganz anders schreiben müssen. Man kann nicht erklären, daß Jakobus die ganze Streitfrage zwischen Paulus und den Judaisten auf den Gegensatz zwischen *πίστις* und *ἔργα* gestellt hat, denn unter dieser Voraussetzung ist der Inhalt des Schreibens weder geschichtlich noch psychologisch verständlich. Jakobus übt nirgends Polemik; von dem großen Kampf, welchen Paulus mit den Judaisten zu führen hatte, findet sich nichts. Genau genommen wird man sagen müssen: der Verfasser setzt eine Kenntnis paulinischer Predigt bei seinen Lesern voraus. Es ist von der

Glaubensrechtfertigung und der Rechtfertigung auf Anlaß von Werken (vergl. 2_{18} f.), die Rede. Zwar wurde bereits bei den Juden gelegentlich der Glaube neben den Werken als Mittel der Errettung genannt. Der Glaube wurde als einzelnes Werk neben den übrigen Werken des Gesetzes betrachtet. Die Ausdrücke *δικαιοῦσθαι, ἔργα, πίστις* waren bereits im jüdischen Sprachgebrauch gegeben (vergl. 1. Makk. 2_{52}, 4. Esr. 9_{7}, 13_{23}, Mechilta zu Exod. 14_{31}, Sifre zu Deut. 11_{13}). Aber die Formel *δικαιοῦσθαι ἐκ πίστεως* und *δικαιοῦσθαι ἐξ ἔργων* ist bisher in dem jüdischen Schrifttum noch nirgends nachgewiesen worden. Und sie ist sicher dem Paulus eigentümlich. Infolge seiner Bekehrung kam Paulus zu der Gewißheit, daß der Mensch auf Grund des Glaubens gerechtfertigt wird, und betonte fortan den Glauben im schroffen Gegensatz zu den Werken. Wenn somit die Judenchristen, an welche Jakobus mit seinem Schreiben sich wendet, Kenntnis des paulinischen Evangeliums haben, so liegt die Annahme sehr nahe, daß das eben die Judenchristen sind, welche vornehmlich durch die Wirksamkeit des Paulus in Syrien und Cilicien (vergl. Gal. 1_{21}) für das Evangelium gewonnen worden waren.[1] Und Jakobus sucht in seinem Ermahnungsschreiben unter den verschiedenen Fehlern, die ihm zu Ohren gekommen waren, das leichtfertige Pochen auf den Satz der Rechtfertigung auf Anlaß des Glaubens zurückzuweisen. Er meint: bloßer Glaube genüge nicht. Das auf Gott und Christus gerichtete Leben muß sich bewähren. Glaube ohne Werke besitzt keine rettende Kraft, denn noch steht das Kommen des Reiches der Verheißung bevor. Damit wendet sich Jakobus direkt nur gegen die bei den Lesern verbreiteten Irrtümer und sucht ihnen bestimmte Lebensregeln zu geben. Die Frage des Judaismus liegt ihm dabei vollkommen fern. Er geht bei seinem Schreiben, wie wir gesehen haben, von der Voraussetzung aus, daß die Christgläubigen noch eng mit dem Volk der alten Verheißung verbunden sind, wohl auch, daß sie sich durch Befolgung der jüdischen Sitten und Gebräuche von dem Volksverband nicht losgesagt haben. Ferner ist den Ausführungen des Jakobus Folgendes charakteristisch, das uns erkennen läßt, wie stark das Judentum innerhalb des Christentums nachgewirkt hat. Das ist erstens die Betonung der Werke und zweitens die Wertung des Gesetzes. Dem Jakobus ist die Religion ein Tun. Er richtet sein Augenmerk auf die Werke als Taten des Gehorsams. Es heißt: wer weise und klug ist, der erzeige mit seinem guten Wandel seine Werke (3_{13}). Und zwar betrachtet er die Werke als dem Glauben koordiniert. Eine organische Wechselbeziehung zwischen Glaube und Werke besteht nach Jakobus nicht.

---

[1]) Vergl. E. Kühl, Die Stellung des Jakobusbriefes zum alttestamentlichen Gesetz und zur paulinischen Rechtfertigungslehre, 1905.

Das geht aus dem Abschnitt 2_{14-26} hervor. Jakobus stellt hier neben den Glauben die Werke. Aus dem Fehlen der Werke schließt er nicht auf das Fehlen des Glaubens. Auch stellt er nicht den rechten Glauben als das Prinzip der Werke dar. Nur um die Werke ist es ihm zu tun, um das Verhalten der Gläubigen, um die Aktivität. Durch das Tun wird der Mensch selig. Die Werke sind das eigentlich wirksame in der Beschaffung der Rechtfertigung (vergl. besonders $2_{18,\,20,\,24,\,26}$). Dabei ist diese echt alttestamentlich-jüdisch als Anerkennung der vorhandenen Tatleistungen gedacht, wie man aus der Begründung der Rechtfertigung Kap. 2 ersieht. Das sittliche Ideal ist dem Jakobus die Vollkommenheit, der stete Fortschritt in dem sittlichen Verhalten der Gläubigen (vergl. 1_4, 3_2). Der Bedeutung, welche den Werken zukommt, entspricht dann die Betonung des Gesetzes. Und zwar denkt Jakobus bei dem Gesetz stets an den alttestamentlichen *νόμος* (vergl. 2_{8-11}, 4_{11}, 1_{25}). Der *νόμος* bildet ein ungeteiltes Ganzes. Auch da, wo Jakobus von dem *λόγος ϑεοῦ* und dem *λόγος ἀληϑείας* redet ($1_{22,\,18}$), hat er das Gesetz im Auge, näher die Offenbarung, welche das sittliche Tun des Menschen regelt, durch deren Befolgung die Menschen Kinder Gottes werden. Dabei bildet der Glaube an Christus keinen Gegensatz zum Gesetz. Das Gesetz ist vielmehr nächst dem Glauben das höchste Gut. Der Glaube, der sich auf Christus und Gott richtet, ist also vollkommen koordiniert gedacht der Befolgung des Gesetzes. Wenn man anderseits von dem Sittengesetz in dem Jakobusbrief redet, oder wenn man meint, daß von Jakobus das alttestamentliche Gesetz in dem königlichen Gebot der Liebe zusammengefaßt worden ist (vergl. $2_{8,\,10}$), so ist beides nicht haltbar. Denn erstens liegt dem Jakobus die Unterscheidung zwischen Sittengesetz und Zeremonialgesetz vollkommen fern. Für ihn kommt das Gesetz stets als Ganzes in Betracht. Besondere Vorschriften betreffs des Zeremonialgesetzes aber zu geben, lagen dem Zweck seines Schreibens fern. Vielleicht ist in den Worten $2_{10,\,11}$ das Zeremonialgesetz eingeschlossen zu denken. Zweitens führt der Kontext von 2_8 und $_{10}$ darauf, daß nicht der *νόμος βασιλικός* (Lev. 19_{18}) mit dem *ὅλος ὁ νόμος* zu identifizieren ist, vielmehr geht hier Jakobus von der Voraussetzung aus, daß die Erfüllung der einzelnen Gebote der Thora mit der Befolgung des Liebesgebotes noch nicht gegeben ist. In diesem Punkt können wir so recht den jüdischen Standpunkt, welchen Jakobus vertritt, beobachten.[1])

---

[1]) Daß in der Stelle 1_{25} der Ausdruck *νόμος τέλειος ὁ τῆς ἐλευϑερίας* ein paulinisches Stichwort sei, welches der Verfasser aufgenommen hat (vergl. Röm. 8_2), ist unwahrscheinlich. Nach dem Zusammenhang ist von keinem andern *νόμος* die Rede als von dem alttestamentlichen. Von hier aus

Ein weiteres Zeugnis für die judaistische Richtung hat man in der Offenbarung Johannis gefunden. Man meint: der Verfasser hält an der nationalen Prärogative des Volkes Israel fest; er betont den Unterschied zwischen Juden- und Heidenchristen. Zwar reflektiert er gemäß dem Zweck seiner Schrift wenig über die Bedeutung des alttestamentlichen Gesetzes, aber daß er die Gesetzesbeobachtung betont, soll daraus hervorgehen, daß er zur Erweisung des christlichen Lebens in guten Werken ermahnt. Dabei soll Johannes dem Paulus gegenüber eine schroffe Stellung einnehmen. Man sagt: im Grunde wird durch das Buch der Untergang des Paulinismus in Kleinasien gefeiert. Nun ist eine richtige Beurteilung der Gedankenkomplexe in der Offenbarung Johannis überaus schwierig. Das hängt in erster Linie mit dem Zweck zusammen, welchen der Verfasser befolgt, sodann mit den Mitteln, durch welche er seinen Zweck zu erreichen sucht. In der Gegenwart ist die literarkritische Beurteilung des Buches eine sehr verschiedene. Es hat große Wahrscheinlichkeit, daß einzelnen Teilen dieser Schrift jüdische Quellen zugrunde liegen (vergl. besonders Kap. 11, 12, 16—19). Ohne hier in diese Untersuchung einzutreten, gehen wir bei unserer Darlegung von der Einheitlichkeit des Ganzen aus. Verschiedene Bilder über das Weltende werden gebracht. Der Zweck, den Johannes verfolgt, ist der: er will die Christen über die Zukunft aufklären; er will ihnen den Lauf der Geschichte deuten, das Kommen der Gottesherrschaft nach Überwindung aller bösen Mächte schildern; er will die Gläubigen zur Standhaftigkeit, zur Treue und Freudigkeit im Bekenntnis ermahnen. Und das geschieht in tiefem Abscheu vor der Verderbnis der Welt, in leidenschaftlicher Sehnsucht nach dem Kommen des Endes. Die Aufrichtung der Gottesherrschaft ist der leitende Gedanke aller Ausführungen. Durch Christus wird sie verwirklicht. Damit erfüllt sich die alttestamentliche

---

muß auch der gen. *τῆς ἐλευθερίας* erklärt werden. Wahrscheinlich ist von Jakobus daran gedacht, daß dem Gesetz Freiheit eignet. Wer das Gesetz tut, der empfängt die Gabe der Freiheit. Das entspricht jüdischen Anschauungen, vergl. Aboth 6_2: es heißt in der Schrift (Exod. 32_{16}): und die Tafeln waren ein Werk Gottes und die Schrift war eine Schrift Gottes, eingegraben auf die Tafeln, du sollst nicht lesen חָרוּת (eingegraben), sondern חֵרוּת (Freiheit), denn niemand ist frei außer dem, der sich beschäftigt mit dem Studium der Thora, vergl. auch Philo, quod omnis probus liber, M. II, 452. Daß es bei den Juden gebräuchlich war, das Gesetz „vollkommen" zu nennen, ist bekannt. Zu dem echt jüdischen Standpunkt des Jakobus ist ferner zu vergleichen die Art, wie Gott als *νομοθέτης καὶ κριτής* (vergl. 4_{12}) betrachtet, wie die absolute Abhängigkeit von Gott betont (vergl. 1_{18}, 2_5), und wie die Äquivalenz der jenseitigen Vergeltung mit dem sittlichen Handeln festgehalten wird (vergl. $2_{12, 13}$).

Weissagung, denn es besteht nur ein Bund Gottes mit den Menschen. Der neue Bund ist die Fortsetzung des alten; die Christengemeinde ist das wahre Gottesvolk. Diesen Gesichtspunkt muß man beachten, wenn man die Frage untersucht, ob Johannes den Judenchristen irgendwie eine Prärogative zuschreibt. Es ist gewiß, daß Johannes als geborener Jude Sympathie für seine Volksgenossen hat. Man vergleiche nur den Eifer, wie er 2_{26} f. zum Ausdruck kommt. Eine Heidenmission im großen Stil wird weder erwartet, noch wird überhaupt von ihr gesprochen. Die Hoffnung ist, daß nach allen Bußmahnungen noch ein Rest Israels gerettet werden wird. Aber diese religiöse Grundstellung bringt es nicht mit sich, daß bei dem Blick auf die Vollendung der Gottesherrschaft die nationale Prärogative des Volkes Israel festgehalten und den Heidenchristen im Grunde keine andere Stellung zugewiesen wird, als die pharisäischen Schriftgelehrten den Proselyten zuerkannten. Auch aus der Übertragung alttestamentlicher Namen auf die Christen folgt gewiß nicht, daß der Verfasser eine partikularistische Stellung einnimmt. Streitig ist, ob Offenb. 7 und 14 Partikularismus vorliegt. Offenb. 7 schildert Johannes die Bewahrung der Gläubigen inmitten der großen Plagen und beantwortet die Frage, welches die Lage der Christen während der Endzeit sein werde. Die Antwort lautet, daß 144 000 aus dem Volk Israel bewahrt werden. Offenb. 14 wird dann geschildert, wie das „Lamm" mit den 144 000, die auf dem Berge Zion standen, dem Satan entgegenzieht. Hier scheint Johannes an die Prärogative des Judentums gedacht zu haben. Israel steht allein auf dem Berge Zion nahe dem Thron Gottes; es bildet den Grundstock der Gottesherrschaft. Indes, bei näherer Betrachtung des apokalyptischen Charakters der Ausführungen Offenb. 7 und 14 wird man sagen müssen, daß für Johannes die 144 000 die Gesamtheit aller Gläubigen bilden. Auch sind nicht bloß die Märtyrer darunter zu verstehen. Weil Johannes die Geschichte Israels als Typus der messianischen Zeit betrachtet, ist ihm die gesamte Christengemeinde das Zwölfstämmevolk, die 144 000. Sie sind zur Seligkeit bestimmt; sie rettet Gott durch alle Gefahren hindurch und läßt sie aus der Drangsal als Triumphierende hervorgehen. Wie in dem ersten Bild Offenb. 7 ihre Lage auf Erden geschildert wird, so in dem zweiten ihre Vollendung. Dabei ist auch nicht außer acht zu lassen, daß 7_9 f. von der großen Menge aus allen Völkern die Rede ist, welche der Stellung vor Gottes Thron für würdig erachtet werden. Eine Bevorzugung der Christen jüdischer Abkunft liegt also fern. An Juden ist nicht zu denken. Das gilt auch von Offenb. 21_1 f. Man behauptet, daß hier ausschließlich die Judenchristen als Bürger des Gottesreiches vorgestellt werden. Sie wohnen in dem neuen Jerusalem und genießen die Früchte des Lebensbaumes. Aber, daß ein Unterschied zwischen Juden- und Heidenchristen

im Zustand der Vollendung besteht, wird nicht direkt gesagt. Und die prophetischen Bilder, welche Johannes hier dem Alten Testament entnimmt, dürfen nicht im Sinn des Judaismus ausgedeutet werden, zumal da er ausdrücklich darauf hinweist, daß Könige und Völker ihre Herrlichkeit Jerusalem darbringen (21_{24}, vergl. auch 22_{14}). Anderseits ist gewiß die Meinung des Johannes die, daß Palästina der Schauplatz der irdischen Vollendung der Gottesherrschaft im tausendjährigen Reich ist (vergl. 20_{7-10}). Das ist jedoch nicht der Ausdruck einer judaistischen Richtung. Es kann nicht wundernehmen, wenn ihm als geborenen Juden Palästina, speziell Jerusalem der nächste Schauplatz der erhofften Seligkeit ist. Wichtig ist nun aber, daß er nie der Beobachtung des Gesetzes eine besondere Heilsbedeutung zuschreibt. Wenn er die Notwendigkeit der *ἔργα* betont, wenn er das Halten der *ἐντολαί* einschärft, so hängt das mit dem Zweck seines Buches zusammen. Und es ist sehr charakteristisch, daß er sagt: das Halten der *ἐντολαί* sei nichts anderes als das Halten des Wortes Jesu (vergl. 3_8, 12_{17}, 14_{12}, vergl. auch 2_{26}). Diejenigen, welche die *ἔργα* tun, werden als *ἅγιοι* (vergl. 5_8, 8_3 f. 11_{18}, $13_{7,\,10}$, 14_{12}) oder als *δοῦλοι* (vergl. 2_{20}, 7_3, 19_2) bezeichnet. Von besonderen Tugenden nennt Johannes das Martyrium, die Enthaltung von Unzucht und Götzenopferfleisch (2_{25}) sowie die Ehelosigkeit (15_2 f.). Indes ist auch das nicht Ausdruck einer judaistischen Gesinnung und kann nicht als Zeichen einer dem Paulus feindlichen Richtung betrachtet werden. Man hat zwar vielfach gemeint, daß der Verfasser dem Paulus durchaus feindselig gesonnen sei. Insbesondere hat man in der Polemik gegen die falschen Apostel 2_2 eine Polemik gegen Paulus gefunden. Aber das ist durchaus unbegründet. Bei den falschen Aposteln ist ebensowenig wie bei den Vertretern der Lehre Bileams ($2_{14,\,20}$ f.) an Schüler des Paulus zu denken. Im Kontext führt nichts darauf.[1]) Und auch sonst läßt sich aus dem Buch ein Antipaulinismus nicht nachweisen. Wenn Johannes nur zwölf Apostel als Grundsteine des neuen Jerusalem nennt (21_{14}), so ist diese Zahl schematisch zu verstehen, ebenso wie die Zwölfzahl der Stämme Israels. Und sein Gedanke ist, ohne daß er sich damit gegen die Predigt des Paulus wendet: die Gläubigen sind Teile des Gebäudes, d. h. der Gottesherrschaft, für welche die Apostel eine grundlegende Bedeutung haben. Aus dem, was wir dargelegt haben, erhellt, daß es durchaus unrichtig ist, wenn man in der Offenbarung Johannis ein Denkmal des antipaulinischen Judenchristentums erblickt. Zwar finden sich in dem Buch viele jüdische Elemente; mit jüdischen Anschauungen werden Bilder der Endzeit dargeboten. Zwar zeigt sich in dem Ganzen eine gesetzliche Haltung. Die Betätigung des Glaubens

---

[1]) Vergl. Joh. Weiss, Die Offenbarung des Johannes, 1904, 51.

wird betont. Aber mit Judaismus hat das nichts zu tun. Für Johannes hat das Gesetz keine absolute Bedeutung. Sein Glaube an Christus ist ein intensiver. Seine Anschauung von der Gottesherrschaft ist universalistisch. Als Quelle für die judaistische Richtung kommt demnach die Offenbarung Johannis nicht in Betracht.

Ein Gleiches gilt auch von dem Matthäusevangelium. Zunächst ist klar: in diesem wird die Prärogative des Volkes Israel in dem Gottesreich geltend gemacht. Das Werk Christi gilt in erster Linie den Juden. Bereits in der Geburtsgeschichte heißt es, daß der Engel erklärt: dem Sohn der Maria werde der Name „Jesus" gegeben, denn er wird sein Volk von ihren Sünden erretten (1_{21}). In der großen Aussendungsrede erklärt Jesus ausdrücklich, daß die Missionsaufgabe auf das jüdische Volk beschränkt sei. Die Jünger sollen die zwischen Juden und Nichtjuden bestehenden Schranken nicht durchbrechen ($10_{5, 6}$). In der Geschichte von der Kananäerin wird gesagt, daß Jesus trotz der großen Empfänglichkeit, die eine Heidin für die frohe Botschaft zeigte, sich weigerte, ihr zu helfen. Seine Antwort an das Weib entspricht der Jüngerinstruktion (vergl. 15_{24}).[1]) Es wird erzählt, daß Jesus seinen Jüngern verheißen hat, sie würden bei der kommenden Welterneuerung die zwölf Stämme Israels richten (19_{28}). Dem Verfasser ist ferner bei der Darbietung des Lebensbildes Jesu der Gegensatz zwischen Juden und Heiden von Bedeutung. Er zeigt, daß das zunächst für Israel bestimmte Heil durch die Schuld des Volkes zu den Heiden gekommen ist (vergl. besonders 11_{20}, 12_{41}, 21_{43}); er stellt den Gegensatz zwischen Erwählung und Verwerfung innerhalb Israels heraus. Das Nichtwollen der Juden ist der Grund, daß die Berufenen nicht zum Ziel gelangen. Es findet eine neue Erwählung statt. Weil Israel sich des Heiles unwürdig bewiesen hat, werden die Heiden berufen in die auf den Namen Jesu gesammelte Gemeinde, welche die Offenbarung Christi in der Welt fortsetzt. Weiter ist beachtenswert die konservative Stellung, welche der Verfasser zu dem mosaischen Gesetz einnimmt, sowie die häufige Hervorhebung der Forderung subjektiver Tatgerechtigkeit. Nirgends wird in dem Evangelium direkt ausgesprochen, daß das Gesetz aufgehoben sei. Das Gesetz gilt bis zur Parusie des Messias (vergl. 5_{17} f.); die Gebote des Dekalogs bilden auch für die Jünger Jesu den Weg zum ewigen

---

[1]) Lehrreich ist ein Vergleich mit der parallelen Erzählung bei Markus (7_{24} f.). Nach dieser hat sich Jesus längere Zeit in den heidnischen Grenzgebieten aufgehalten. Darauf wird von Matthäus kein Gewicht gelegt. Ihm ist lediglich die Geschichte von der Kananäerin wichtig. Darum deutet er auch noch in einem besonderen Satz die Ausschließung der Heiden von der Mission an.

Leben (vergl. 18_{16} 19_{17}, f.) Jesus selbst entnimmt das größte Gebot aus dem Buch des Gesetzes (22_{34} f.). Seine Mission ist, Gesetz und Propheten zu erfüllen, nicht dieselben zu beseitigen. Jesus erkennt die für Israel verbindliche Rechtsordnung an; nur die Auswüchse der pharisäischen Tradition bekämpft er (vergl. Kap. 5—7). Dabei ist charakteristisch, wie häufig in dem Matthäusevangelium die Forderung der Gerechtigkeit hervorgehoben wird. Man muß sagen: nirgends sonst in den Evangelien wird so wie hier bei dem Blick auf die Geltung des einzelnen im Gottesreich die Erfüllung des Gesetzes betont. Indes, es wäre irrig zu behaupten, daß das alttestamentliche Gesetz als Heilsprinzip gewertet wird. Nach dem Verfasser kommt dem Gesetz nur insoweit absolut verpflichtende Autorität zu, als es im Sinne Jesu aufgefaßt wird. Der Kern des Gesetzes kommt in Betracht. Die Meinung ist, Jesu Jünger sollen nicht dem Gesetz selbst angehören, sondern dem, der das Gesetz gegeben und dem, der das Gesetz wahrhaft erfüllen gelehrt hat. Ihre Frömmigkeit soll mit dem sittlichen Ernst verbunden sein, Gottes Wort zu hören und zu tun, wie es Jesus verkündete. So läßt auch der von der Erde scheidende Christus den Heiden durch seine Jünger nicht die Gebote des mosaischen Gesetzes auferlegen, sondern seine Gebote (*ἐντολαί*). Auf die Verinnerlichung des Gesetzes durch Jesus kommt es dem Evangelisten eben an. Von hier aus ist seine häufige Betonung der Tatgerechtigkeit zu beurteilen. Der jüdischen Gerechtigkeit wird die christliche entgegengestellt. Was endlich das Verhältnis zu Paulus anbetrifft, so muß man sagen: es finden sich verschiedene Momente in dem Evangelium, welche von den paulinischen Grundanschauungen direkt abweichen, aber der Verfasser nimmt dem Paulus gegenüber keine feindliche Stellung ein; er mißbilligt nicht seine gesetzesfreie Predigt. Man hat das wohl behauptet und gesagt: dem Evangelisten gelte Paulus als der Urheber all der Mißstände, welche in den Gemeinden infolge der Predigt von der Freiheit des Gesetzes sich geltend machten. Man hat in dem Gleichnis von dem Unkraut unter dem Weizen den Feind, welcher den schlechten Samen säet (13_{25}, $_{28}$ f.), auf Paulus gedeutet. Indes, der Evangelist sagt selbst (13_{39}), daß der Feind der Teufel sei, dessen Einwirkung auf die Menschen nicht erfolglos ist. Auch in dem mehrfachen Hinweis des Evangelisten auf die Gesetzlosigkeit (*ἀνομία*, vergl. 7_{23}, 13_{41}, 23_{28}, 24_{12}) läßt sich nicht eine Bezugnahme auf Paulus finden. Bei der *ἀνομία* ist allgemein an die Zuchtlosigkeit, an die Auflehnung gegen den göttlichen Willen, an den Libertinismus, wie er hier und dort in den Gemeinden verbreitet war, zu denken. Ebensowenig läßt sich die Behauptung beweisen, daß bei dem Spruch von der Aufhebung der geringsten Gebote 5_{19} und bei der Warnung vor den falschen Propheten 7_{15} f. an Paulus und seine

Anhänger gedacht ist.[1]) Man kann darum eine Polemik gegen die paulinische Predigt in dem Matthäusevangelium nicht wahrscheinlich machen. Sicher ist nur, daß die Anschauungen des Evangelisten sich stark mit dem Judentum berühren. Für das Judentum hat der Verfasser Interesse. Jerusalem ist ihm noch die heilige Stadt (vergl. 4_5, 5_{35}, 27_{53}), obwohl er nach dem Jahre 70 schreibt. Offenbar hat er auch bei Abfassung seines Evangeliums auf die bei den Christen jüdischer Abkunft fortdauernde Beobachtung des alttestamentlichen Gesetzes sowie der jüdischen Traditionen Rücksicht genommen. Aber sein Standpunkt darf darum nicht als judaistisch bezeichnet werden, denn ist der Evangelist auch von der Prärogative Israels im Gottesreich überzeugt, so vertritt er doch den Universalismus des Heils und betont überall die Verinnerlichung des Gesetzes.

Nach dem Matthäusevangelium[2]) betrachten wir den ersten Clemensbrief und den Hirten des Hermas. Diese Schriften hat man des öfteren als Zeugnisse für die Verbreitung des Judaismus benutzt. Aber wir sahen bereits, es geht nicht an, in dem ersten Clemensbrief Spuren eines in Korinth bestehenden Gegensatzes zwischen Juden- und Heidenchristen zu finden. Die Streitigkeiten in Korinth haben gar nichts mit Lehrfragen zu tun. Auf der anderen Seite ist die Frage die, ob sich in der religiös-sittlichen Vorstellungswelt des Clemens irgendwie eine judaistische Richtung nachweisen läßt. Indes, auch das ist nicht der Fall. Clemens spricht von der Erwählung Israels aus der Summe der Völker zum Gottesvolk (vergl. $29_{2, 3}$ [Hinweis auf Deut. 32_8 f.]); aber er betrachtet den neuen Bund als direkte Fortsetzung des alten; die neutestamentliche Gemeinde ist das wahre Israel. Durch Christus ist die Erfüllung der Verheißung eingetreten. Er hat nicht nur für Israel, sondern für die ganze Welt sein Blut vergossen. Alle ohne Unterschied, welche an Christus glauben, erhalten die Güter des neuen Bundes. Israel besitzt in dieser Beziehung keinen

---

[1]) Ganz irrig ist die Annahme, daß die Worte Matth. 11_{12} eine polemische Beziehung auf Paulus und seine Anhänger enthalten, „welche durch Hereinziehen der Heiden dem Himmelreich Gewalt antun“.

[2]) Daß unter den Christen, an welche der Hebräerbrief gerichtet ist, eine judaistische Richtung sich geltend machte, kann man nicht sagen. Was wir 13_{9-13} lesen, hat mit Judaismus nichts zu tun; es handelt sich hier nicht um Lehren betreffs Annahme des mosaischen Gesetzes. Auch aus 13_{18} geht nicht hervor, daß der Verfasser eine Richtung im Auge hat, welche dem Paulus feindlich gegenüberstand. Ebensowenig wie der Hebräerbrief kann der Barnabasbrief in Betracht kommen. Der Verfasser sieht im Anschluß an Röm. 4_9 in Abraham den Stammvater der gläubigen Heiden. Er braucht das nicht besonders zu verteidigen, vergl. Barn. 9_7 f. und 13_7.

Vorzug. Gewiß macht Clemens auf die Bedeutung Israels aufmerksam (vergl. besond. Kap. 32 u. 40); er schätzt das Alte Testament und betrachtet es als maßgebende Norm. Aber nirgends macht Clemens auf den Unterschied zwischen Juden- und Heidenchristen aufmerksam. Er gebraucht nirgends den Ausdruck *νόμος* oder *νόμος Μωϋσέως*;[1]) er redet nirgends von Beschneidung, Speisegeboten oder Waschungen. Kap. 40, 41, 52 kommt er auf das Zeremonialgesetz zu sprechen. Das geschieht aber nur, um allgemein die Notwendigkeit der Ordnung zu betonen. Christus ist überall die absolute Autorität; der durch ihn kund gewordene göttliche Wille bildet die Norm für das Leben der Christen. Man hat in dem ersten Clemensbrief eine dem Paulus feindliche Haltung wahrgenommen und gemeint, daß es des öfteren so aussähe, als wenn Clemens sich mit der Autorität des Paulus auseinandersetze. So wird an der Stelle, wo die Apostel als christliche Märtyrer gefeiert werden, von Paulus nichts anderes gesagt, als nur, daß er der ganzen Welt Gerechtigkeit gelehrt habe. Auch wird dem Paulus Petrus vorangestellt (vergl. Kap. 5), aber einen Gegensatz gegen Paulus kann man darin doch nicht finden. Das ist schon dadurch ausgeschlossen, daß Clemens paulinische Briefe benutzt hat. Und aus der Voranstellung des Petrus vor Paulus folgt nichts. Clemens wird hier nur der Anschauung seiner Zeit folgen, nach welcher Petrus im Hinblick auf sein Wirken hoch zu verehren ist. Der erste Clemensbrief kann demnach nicht als Zeugnis für die judaistische Richtung in Betracht kommen.

Dasselbe gilt ferner von dem Hirten des Hermas. Von dem Gegensatz zwischen Paulus und dem Judaismus findet sich in dieser Schrift nichts. Ganz andere Fragen stehen im Mittelpunkt des Interesses bei Hermas. Die Schrift ist bedingt durch die Absicht, der verbreiteten Sittenverderbnis durch den Ruf zur Sinnesänderung entgegenzutreten und durch Hinweis auf das nahe Ende aller Dinge zur Zucht zu ermahnen. Die Eruierung der Gedankenwelt des Hermas bietet bei der Beschaffenheit der Schrift nicht geringe Schwierigkeiten. Das hängt damit zusammen, daß das Buch nicht nach einem bestimmten Plan geschrieben ist. Wahrscheinlich sind die einzelnen Teile allmählich nacheinander verfaßt und vor der Veröffentlichung zusammengestellt worden (vergl. Vis. V, 5, Sim. IX, 1). Charakteristisch ist, daß auch in dem Hirten des Hermas der enge Zusammenhang zwischen dem alten und neuen Bunde betont wird. Die christliche Gemeinschaft wird auf-

---

[1]) 1. Clem. 43_1 ist von einer speziellen Satzung des Moses die Rede (*τὰ ὑπὸ Μωϋσέως νενομοθετημένα*). An der Stelle 1_8 aber ist *ἐν τοῖς νομίμοις* zu lesen.

gefaßt als Fortsetzung und Vollendung Israels; das Christentum erscheint als das wahre Judentum. Dabei wird aber die Prärogative Israels nicht geltend gemacht; die Stellung der Heidenchristen im Verhältnis zu den Judenchristen wird nicht als minderwertig betrachtet. Partikularistische Motive lassen sich überhaupt nicht nachweisen. Bei aller Betonung der Kontinuität zwischen dem alttestamentlichen und neutestamentlichen Gottesvolk wird unter der Kirche Gottes stets nur die spezifisch christliche Gemeinschaft verstanden. Und die Meinung ist die: von Anfang an hat die Kirche existiert; sie wurde bei der Weltschöpfung gestiftet. Keineswegs ist Israel mit der Kirche identisch. Das Heilswerk Christi wird streng universalistisch gefaßt (vergl. Sim. VIII, 2_7, IX, 1, 14_2, 16_5 u. 17_1). Um judaistische Tendenzen bei Hermas zu beweisen, hat man auf Vis. III, 5 f. und Sim. IX, 17 f. hingewiesen. An der ersten Stelle spricht Hermas über die Steine, welche zum Bau des Turmes, d. h. der Kirche, zur Verwendung kommen. Auf nationale Unterschiede unter den Christen wird indes dabei nicht reflektiert. Die Kirche ist für Hermas auch hier nur die spezifisch christliche Gemeinschaft. Wenn man sagt, daß nach Hermas die gläubigen Heiden als Ersatz in die durch den Unglauben der Juden entstandenen Lücken eintreten, so ist zu beachten, daß den Judenchristen als den zuvor Berufenen nicht ein besonderer Vorrang bei ihrer Stellung in der Kirche zugeschrieben wird. An der zweiten Stelle ist gewiß die Deutung der Berge auf die zwölf Stämme auffällig. Aber, daß die Wurzeln des weißen Berges (vergl. 30_1) auf die Heidenchristen zu beziehen sind, geht nicht an. Es ist an reiche und gute Christen zu denken; und daß die zwölf Stämme Juden sind, ist durch nichts angedeutet. Hermas hat offenbar ganz allgemein Christen im Sinn, zumal da er hinzusetzt: die zwölf Stämme, die in der ganzen Welt wohnen (17_1). Der Ausdruck Stämme (*φυλαί*) ist nicht eigentlich, sondern bildlich zu verstehen; er erklärt sich, da Hermas auch sonst viele jüdische termini technici gebraucht.[1]) Wenn schließlich sich in der ganzen Schrift ein gesetzlicher Zug zeigt (vergl. auch Sim. VIII, 9 den Hinweis auf das Zusammenleben mit Heiden), so hängt das nicht mit dem geschichtlichen Judaismus zusammen, denn von der Beobachtung des mosaischen Gesetzes ist keine Rede. Das Gesetz, welches Hermas erwähnt, ist nicht das mosaische, sondern die

[1]) Im einzelnen hat bereits F. Spitta, Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums, II, 1896, 342 f., gezeigt, daß der Turm, von dem Hermas spricht, ursprünglich nur die ideale Gemeinde Israels bedeuten kann, die erbaut ist auf dem Grunde der Patriarchen von Adam bis Noah, der Gerechten bis David oder Salomo, der Propheten und Diener Gottes, die Gemeinde, die sich zusammensetzt aus den Frommen der zwölf Stämme und den Frommen der Heidenwelt.

neue Gesetzgebung Christi; sie wird nirgends mit dem Gesetz des Moses für identisch erklärt. An der Beschneidung als des göttlichen Siegels der Gerechten wird nicht festgehalten. Bedingung der Aufnahme in die Kirche ist allgemein die Taufe auf den Namen des Sohnes Gottes. So fehlt denn auch eine Polemik gegen Paulus. Wenn des öfteren die Zwölfzahl der Apostel betont wird, so ist das in Parallele zu stellen mit dem, was wir in der Offenbarung Johannis fanden. Vis. III, 5_1 erscheinen die Apostel als die Grundsteine der Kirche; Sim. IX, 17_1, 25_2 wird aus der Zwölfzahl die Ökumenizität des Apostolats gefolgert. Auf den Unterschied zwischen dem Beruf der Juden- und Heidenapostel wird nirgends reflektiert.

Von der pseudoclementinischen Literatur ist schon die Rede gewesen. Die Grundschriften, welche in den Clemensroman aufgenommen wurden, sind — darin stimmen jetzt die meisten Forscher überein — in judenchristlichen, synkretistisch beeinflußten Kreisen, wahrscheinlich in der Mitte des zweiten Jahrhunderts, entstanden. Sie lassen uns einen Blick tun in die Stimmung judenchristlicher Kreise und zeigen eine antipaulinische Tendenz. Paulus wird hier, sei es unter seinem eigenen Namen, sei es als feindseliger Mensch, bekämpft. Im einzelnen läßt sich wenig Bestimmtes sagen, da die notwendigen Vorarbeiten zu der Lösung der literarkritischen Fragen, welche die Pseudoclementinen bieten, fehlen. Die Fragmente des Hebräerevangeliums werfen für unsere Untersuchung nichts ab. Wir sahen bereits: das Hebräerevangelium ist nicht ursprünglich das Evangelium der Judenchristen, sondern es ist durch Bearbeitung des Matthäusevangeliums entstanden. Anderseits liegt eine spätere Bearbeitung des Hebräerevangeliums in dem Ebionitenevangelium vor, von dem Epiphanius, haer. 30, einige Bruchstücke überliefert hat. Dasselbe ist, soweit sich das erkennen läßt, ein Produkt des synkretistischen Judenchristentums und zeigt, wie sich die Anschauungen der Judenchristen, welche von der Kirche für häretisch erklärt wurden, in späterer Zeit weiter entwickelt haben. Zu dem Kreis des judenchristlichen Synkretismus gehört auch das, was Hippolyt (vergl. Philosophumena 9, 10, 13_{14-17}) und Epiphanius (vergl. haer. 19, 53) an Mitteilungen und Fragmenten elkesaitischer Schriften darbieten. Fragmente von Schriften eines gewissen Ebion, deren Echtheit aber mit Recht bestritten worden ist, sind bei Hieronymus (vergl. Comm. in Gal. ad 3_{14}) und in der antimonotheletischen Kompilation Antiquorum patrum doctrina de Verbi incarnatione erhalten.[1])

Daß die Ebioniten Paulus bekämpften, erhellt aus dem, was Epi-

[1]) Vergl. die Zusammenstellungen von A. Hilgenfeld, Novum Testamentum extra canonem receptum, III, 150 f., IV, 1 f., sowie Ketzergeschichte des Urchristentums, 1884, 437 f.

phanius, haer. 30, sagt. Dabei geht man gemeinhin von dem, was Hieronymus über die Judenchristen erzählt, aus und sieht in seiner Unterscheidung der Nazaräer von den Ebioniten die Trennung der heidenfreundlichen und der strengen dem Paulus feindlichen Judenchristen angedeutet. Bei den Nazaräern habe sich die Praxis und die Ansicht der Urapostel erhalten; die Ebioniten seien nichts anderes als die Judaisten, welche den Paulus bekämpften. Aber bei der Mannigfaltigkeit der judenchristlichen Anschauungen sowie bei den teilweise höchst verworrenen Nachrichten der Kirchenväter von Justin an muß es durchaus fraglich erscheinen, ob es richtig ist, ohne weiteres die Ebioniten mit den Judaisten zu identifizieren. Der methodisch allein richtige Weg ist der, zunächst den Wert und die Zuverlässigkeit der Zeugnisse eines jeden Kirchenvaters zu betrachten und dann erst vorsichtig Rückschlüsse auf die Zeit des Urchristentums zu machen.

§ 3. Die geschichtliche Bedeutung des Judaismus.

1. Missionsmethode und Anschauungen der Judaisten zur Zeit des Paulus.

Die Judaisten waren Juden. Sie glaubten an Jesus als den Messias, durch den es zur Vollendung des Heils kommt; sie erkannten an, daß das Heil nur durch den gläubigen Anschluß an Jesus gewonnen werden kann. Aber sie waren der Meinung: die Teilnahme an dem Heil ist abhängig von dem Übertritt zum Judentum, abhängig von der Beobachtung des mosaischen Gesetzes. Darum wandten sie sich gegen die Predigt des Paulus; sie traten ihm entgegen, nicht um deswillen, daß er unter den Heiden missionierte, sondern weil er lehrte: die Heiden bedürfen bei ihrer Bekehrung nicht der Übernahme des Gesetzes. Gegen die gesetzesfreie Missionsmethode des Paulus wandten sich die Judaisten. Und das ging so weit, daß sie ihn in größter Feindschaft verfolgten. Sie zogen dem Paulus bei seiner Mission nach. In der Zeit von den Verhandlungen des Paulus mit den Uraposteln in Jerusalem bis zu seinem Aufenthalt in Rom, also während eines Zeitraumes von ungefähr zehn Jahren, finden wir die judaistische Bewegung in den verschiedensten Gegenden der Diaspora. Wir hören von ihr in dem syrischen Antiochien, in der Landschaft Galatien, in Korinth, in Macedonien. Überall versuchen die Judaisten, Paulus aus dem von ihm und seinen Schülern gewonnenen Missionsfeld zu verdrängen, die von Paulus gegründeten Gemeinden ihm abspenstig zu machen, dort Christen zu gewinnen, wo Paulus bereits solche gewonnen hat.[1])

---

[1]) Vergl. von älteren Monographien: D. van Heyst, Dissertatio de

Es ist mit Recht gesagt worden: die Methode, mit der die Judaisten vorgehen, die Art und Weise, wie sie Propaganda machen, trägt ein pharisäisches Gepräge; sie hat den Charakter des Versteckten, des Hinterlistigen. Der Standpunkt, den die Judaisten vertreten, ist nicht einheitlich. Je nach den Verhältnissen änderten sie ihre Predigt. So wollen sie von Anfang an in Galatien die Heidenchristen zur Beschneidung verpflichten; in Korinth lassen sie die Forderung der Beschneidung zunächst zurücktreten und wenden sich nur gegen die Person des Paulus. Im einzelnen sind die Verdächtigungen, welche von seiten der Judaisten gegen Paulus erhoben werden, nicht leicht zu erkennen. Man muß sie sorgfältig aus den Äußerungen des Paulus rekonstruieren. So müssen wir auf Grund von Gal. $1_{10, 11}$ annehmen, daß die Judaisten dem Apostel ein *πείθειν τοὺς ἀνθρώπους*, ein *ἀρέσκειν τοῖς ἀνθρώποις* nachsagten, d. h. man machte ihm den Vorwurf: er sei menschengefällig; er komme zu seinen Erfolgen durch Schmeichelreden, die sich mit der Wahrheit des Evangeliums nicht vertragen; er akkommodiere sich den Verhältnissen und handle dabei nicht konsequent. Auf ebendieselbe Verleumdung kommt Paulus Gal. 4_{20} und 5_{11} zurück. Nach Gal. 4_{20} hat man ihm Doppelzüngigkeit vorgeworfen, denn nur unter dieser Voraussetzung wird der Ausdruck, den Paulus gebraucht: *ἀλλάξαι τὴν φωνήν μου*, recht verständlich. Aus Gal. 5_{11} aber muß man schließen, daß die Judaisten gesagt hatten: Paulus predige an anderen Orten selbst die Beschneidung. Wie es zu einem solchen Vorwurf kommen konnte, ist für uns aus dem, was Lukas AG. 16_3 über die Beschneidung des Timotheus erzählt, ersichtlich. Einige Forscher bestreiten freilich, daß das aus Gal. 5_{11} folge. Paulus setze nur allgemein den Fall, daß, wenn seine Predigt noch Beschneidungspredigt wäre, kein Anlaß für die Juden mehr vorhanden sei, ihn zu verfolgen; überdies hätte eine derartige Verleumdung eine andere Entgegnung bedurft. Aber das trifft nicht zu. Die Form des Satzes Gal. 5_{11} ist sehr wohl verständlich, wenn dem Paulus der Vorwurf gemacht worden ist: er predige noch hier und dort Beschneidung. Denn erstens mit *ἐάν* c. Indic. führt der Apostel eine fremde Behauptung ein. Zweitens weist der Zusammenhang (vergl. Gal. 5_{10} und Gal. 5_{12}) darauf hin, daß Paulus eine Aussage der Judaisten im Auge hat. In dem anderen Fall hätte er sich auch deutlicher aus-

Judaeo-Christianismo eiusque vi et efficacitate, quam exseruit in rem christianam saec. I., Lugd. Batav., 1828, und C. E. Scharling, De Paulo Apostolo eiusque adversariis, Havniae, 1836. — In der Neuzeit hat auf die Anregungen Baurs hin am ausführlichsten C. Holsten mit unserer Frage sich beschäftigt, vergl. Zum Evangelium des Paulus und des Petrus, 1868; Das Evangelium des Paulus, I, 1880, II, 1898; vergl. sodann die Kommentare zu dem Galaterbrief und dem 2. Korintherbrief.

drücken müssen, falls ihn die Galater richtig verstehen sollten. Wenn ferner der Apostel die Galater vor Eitelkeit warnt und zu demütiger Liebe auffordert, wenn er liebevolles Helfen empfiehlt (vergl. 5_{25} f.), so tut er das offenbar im Hinblick auf die Art des Auftretens der Judaisten, welche als strenge Richter sich gebärdeten, welche das Gesetz verkündeten, aber das Liebesgebot Christi selbst nicht erfüllten. Die Judaisten rühmten sich in falscher Weise und betrogen sich damit selbst. Ihnen wirft Paulus dann Gal. 6_{12} vor: sie suchen der Verfolgung von seiten der Juden dadurch zu entgehen, daß sie die Beschneidung predigen, und wollen auf Grund der Beschneidung Ruhm ernten. Paulus meint: Feigheit und Eitelkeit ist die Triebfeder ihrer Handlungsweise. Aus Furcht vor Verfolgung und Ruhmsucht predigen die Judaisten das Gesetz; sie machen darauf aufmerksam, daß die Beschneidung für die Gläubigen ein Schutzmittel gegen etwaige Verfolgung von seiten der Juden sei. Endlich geht aus der Darlegung Gal. 1 und 2 hervor, daß die Judaisten das Verhältnis des Paulus zu den Uraposteln in ein falsches Licht gestellt hatten.

Wenn nun in Galatien die Judaisten den Paulus persönlich angriffen und seine Person verleumdeten, so geschah das in noch höherem Maße in Korinth. Man darf vermuten: es war eine listige Taktik, wenn sie die Verstimmung einiger korinthischer Christen gegen Paulus benutzten, um sein Ansehen vollkommen zu diskreditieren, damit sie danach in leichter Weise für ihre Predigt Propaganda machen konnten. Wenn dabei in Korinth eine Steigerung des persönlichen Kampfes zu konstatieren ist, so wird das dadurch zu erklären sein, daß die Judaisten erkannt hatten, daß Paulus von seiner Position nicht so leicht wich, daß er, je heftiger er bekämpft wurde, desto eifriger fortfuhr, sein Evangelium zu predigen. Nach den Aussagen des Paulus im 2. Korintherbrief müssen die Judaisten in Korinth einen unversöhnlichen Haß gegen ihn gezeigt haben. Man warf ihm vor: er fälsche das Evangelium (4_2). Man sprach von seinem Eigennutz (11_7 f.), von seiner unlauteren Gesinnung; er sei eitel, leichtsinnig, ein Mann, der sich rühme und viel verspreche (vergl. 1_{12} f., 3_1, 6_8, 10_{10} f.). In großer Eitelkeit empfehle er sich selbst; er sei ein Prahler, der es verstehe, durch falsche Überredungskünste die Leute für sich zu gewinnen; er tue so, als ob außer ihm niemand in der Mission tätig sei. Ja, seine Absichten gehen auf Ausbeutung, nicht aber auf Erbauung der Gemeinde (10_7 f.). Und selbst von Geburt Jude, verleugne er Moses und mißachte das jüdische Volkstum. Er sei ein Schwärmer, ein Phantast (12_1 f.). Jesus habe er gar nicht gesehen, darum habe er auch kein Recht, über Jesus zu sprechen (5_{10}). So und ähnlich lauteten die Verdächtigungen, gegen welche Paulus in seinen Ausführungen sich wendet.[1])

[1]) Daß indes die Judaisten den Paulus in Korinth in infamer Weise

Dieses Vorgehen der Judaisten ist im letzten Grunde bedingt durch ihren Glaubenseifer, durch ihre Überzeugung von der Bedeutung des Gesetzes. Die gesetzesfreie Predigt des Paulus war ihnen ein Greuel. Sie betonten den engen Zusammenhang des Christentums mit dem Judentum. Paulus sah in dem Kreuz Christi gleichsam das Erkenntnisprinzip dafür, daß die Betonung der Beobachtung des Gesetzes vor Gott keinen Wert hat. Seit dem Tode Christi ist ihm die Gesetzesherrschaft beseitigt. Eine ganz neue Offenbarung Gottes ist erfolgt. Die Gnade ist vollkommen unabhängig von dem Gesetz; der Gläubige steht über dem Gesetz. Anders urteilten die Judaisten. Das Gesetz Mosis ist die Grundoffenbarung für alle Zeiten. Der Anteil an dem Heil, das Christus gebracht hat, ist von der Gesetzesbeobachtung abhängig. Der Besitz des Gesetzes ist äußerst wertvoll; das Gesetz vermittelt ebenso wie Christus die Gemeinschaft mit Gott. Wenn es auch nicht möglich ist, das Gesetz vollständig zu erfüllen, so ist doch durch die Beobachtung des Gesetzes ein Weg zur Gewinnung des Heils vorhanden. Durch die Beseitigung des Gesetzes aber wird der Sünde Tür und Tor geöffnet. Man erklärte: gerade die Lehre des Paulus privilegiere die Unsittlichkeit und mache dadurch Christus zu einem Förderer heidnischen Sündenlebens. Das Gesetz ist also die göttliche Willensoffenbarung, welche das Verhältnis zwischen Gott und den Gläubigen regelt. Jesus selbst habe das Gesetz in seiner unverbrüchlichen Gültigkeit bestätigt.

Um seine Position zu rechtfertigen, wandte Paulus auf das Alte Testament eine besondere Betrachtungsweise an. Er verstand den Inhalt des Alten Testaments geistig; er allegorisierte. Er lehrte: das Alte Testament bietet Aufschluß über das Walten Gottes in der Geschichte; es zeigt, daß alles auf der Welt dem göttlichen Heilsplan dient. Gott hat dem Abraham eine Verheißung gegeben, welche Christus erfüllt hat. Nach Gal. 3 bewies Paulus aus Gen. 12_3, 22_{18}, daß auch die Heiden, wenn sie glauben, an der göttlichen Verheißung Anteil empfangen sollen. Das Gesetz ist nur dazwischen eingekommen. Seine Bestimmung ist provisorisch. Dabei ist zu beachten, daß Paulus stets mit der Septuaginta seinen Beweis zu führen sucht. Die Ansicht der Judaisten über diesen geschichtlichen Zusammenhang war gerade entgegengesetzt.

---

einmal beleidigt haben sollten, wie man auf Grund von 2. Kor. 2_5 f. angenommen hat, vergl. Schmiedel, Handkommentar zum Neuen Testament, II, 1, 1892[2], 67, 218 f., läßt sich nicht wahrscheinlich machen. Gegen diese Annahme spricht vor allem, daß Paulus sonst nirgends in dem 2. Kor., in welchem er doch so eingehend die Verdächtigungen seiner Person zurückweist, darauf zu sprechen kommt. Es ist 2. Kor. 2_5 f. an den Blutschänder zu denken, den Paulus 1. Kor. 5_1 f. im Auge hat.

Das Evangelium stehe in einem engen Zusammenhang mit dem Gesetz, und die Verheißung sei lediglich an die Erfüllung des Gesetzes gebunden, denn im Alten Testament werde ausdrücklich gesagt, daß nur der leben soll, welcher das Gesetz erfüllt. Es gehe nicht an, Abraham und Moses antithetisch gegenüberzustellen, oder sie als Träger von zwei verschiedenen Lehren zu betrachten; es sei falsch, im Pentateuch einen Zwiespalt zwischen der Genesis und den übrigen Büchern zu konstruieren. Und offenbar lehrten die Judaisten, indem sie sich auf das Alte Testament beriefen: Gott schloß mit Abraham einen Bund und befahl als Bundeszeichen den Vollzug der Beschneidung. Dann gab er durch Moses das Gesetz, um ein heiliges, d. h. der unreinen Welt entnommenes Volk zu erhalten. Von einer Abrogierung des Gesetzes wisse das Alte Testament nichts. Auch Jesus habe das Gesetz nicht beseitigt. Aufnahme in die Volksgemeinde Israel ist Aufnahme in die Gottesgemeinde. Darum müssen die Heiden der Verheißung gemäß erst Juden werden, wenn sie an dem Heil teilnehmen wollen (vergl. besonders Gal. 4_{21-31}).

Eine besondere Rolle in dem Kampf des Paulus mit den Judaisten spielte die Beschneidung. Paulus lehrte diese deswegen nicht, weil in dem Christentum die levitischen Reinheitsgebote, deren vornehmstes eben die Beschneidung ist, keine Bedeutung haben. Der Unterschied zwischen Beschnittensein und Unbeschnittensein ist durch Christus aufgehoben. Das Rituelle ist dem Sittlichen untergeordnet. Paulus forderte von denen, welche die Predigt des Evangeliums annahmen, nur den Glauben. Der Glaube, das Vertrauen auf die Gnade, ist ihm allein die Bedingung des Heils. Die Beschneidung deutete er dabei geistig und zwar im Sinn derjenigen Stellen des Alten Testaments, welche wie Deut. 10_{16}, 30_6, Jerem. 4_4 von einer Beschneidung der Vorhaut des Herzens reden. Demgegenüber sahen nun die Judaisten in der Beschneidung diejenige Lebensordnung, deren Beobachtung heilsnotwendig ist. Durch die Beschneidung werde man dem Volk der göttlichen Verheißung einverleibt. Nur der, welcher beschnitten ist, ist Glied des Bundesvolks. Wie die Judaisten im einzelnen über die Beschneidung dachten, ist nicht recht deutlich. Nach Gal. 6_{12} forderten sie die Beschneidung nicht lediglich aus nomistischen Gründen. Anderseits darf man auf Grund von Gal. 3_{26} vermuten, daß die Judaisten erklärten: nur durch die Beschneidung nimmt man an dem Heil teil, denn die Juden, welche sich der mosaischen Gesetzesordnung unterwerfen, sind Söhne Gottes (vergl. Deut. 14_1), während Paulus betonte, daß alle, welche an Christus glauben, ohne weiteres vollmündige Söhne Gottes sind.

Jedenfalls legten die Judaisten den größten Wert auf die Beobachtung äußerer Lebensformen, wie sie die jüdische Tradition darbot. Aus dem Galaterbrief geht hervor, daß man einzelne Zeremonialvor-

schriften von den Gläubigen beachtet wissen wollte. Gal. 4_{8-10} hören wir, daß man ihnen die jüdischen Festzeiten anpries, daß man auf die Feier des Sabbaths, des Neumondes, der drei Jahresfeste sowie des Jahresanfangs Wert legte. Offenbar erkannten die Judaisten in der Feier dieser Feste heilige Gebräuche, welche mit frommer Gesinnung beizubehalten sind. Der Sabbath galt ihnen wohl als Symbol des ewigen Bundes zwischen Israel und Gott. Hinsichtlich des Neumondes war es jüdische Bestimmung, den Dank gegen Gott für seine Wohltaten in einem Segensspruch bei der Wiederkehr des Mondes auszusprechen. Und am Passa-, Wochen- und Laubhüttenfest erinnerte man sich der segensreichen Vergangenheit des von Gott erwählten Volks.[1])

Zu behaupten, daß bei dieser Betonung der Beobachtung äußerer Lebensformen von den Judaisten nur auf die äußere formale Gesetzeserfüllung gesehen wurde, wäre gewiß unrichtig. Man hat sicher den Glauben an Christus auf das Stärkste betont. Man wird auf das Gebot hingewiesen haben, daß es gilt, Gott von ganzem Herzen zu lieben. Aber die Gefahr lag nahe, auch den Glauben als eine besondere Leistung zu betrachten sowie in der Erfüllung des Gesetzes ein Verdienst zu sehen, und man wird auf judaistischer Seite die Möglichkeit subjektiver Gerechtigkeit nicht geleugnet haben. Man betonte die Tatgerechtigkeit, die Gerechtigkeit als Bundestreue gegen Gott. Man knüpfte das Heil an das Verdienst der eigenen Werke, nicht an die Gnade Gottes in Christus, die durch Glauben angeeignet wird (vergl. besonders Gal. 3_{10} f.). Nur so ist es denn auch zu verstehen, wenn Paulus im Gegensatz zu der Erfüllung der Werke, welche das Gesetz vorschreibt, den Glauben in erster Linie als das Vertrauen auf Christus charakterisiert, wenn er der Gesetzesgerechtigkeit die Glaubensgerechtigkeit auf das Schärfste entgegenstellt.

Insbesondere brachte Paulus bei seiner Predigt von der Rechtfertigung die enge Verknüpfung des Heils unmittelbar mit der Person

---

[1]) Unter den *καιροί* (Gal. 4_{10}) sind nicht die vier Jahreszeiten gemeint, deren Beginn nach Jubil. 6_{23} laut einer Verordnung Noahs festlich begangen werden sollte, sondern die heiligen Festzeiten (מוֹעֲדִים Lev. 23_4). Die *ἐνιαυτοί* beziehen sich auf das je siebente und je fünfzigste Jahr, also auf das Sabbath- und Jobeljahr. Der Plural steht, weil Paulus die Vorschriften der Judaisten zusammenfaßt. Man hat dagegen gesagt, daß das nur in Palästina und den angrenzenden Gebieten beobachtet werden konnte (vergl. Zahn, Einleitung I[3], 141 f.). Aber der Vorschrift, daß im Sabbathjahr die Schulden erlassen werden sollen, konnte auch in der Diaspora Folge geleistet werden. Nach Th. Reinach, Textes d'auteurs Grecs et Romains relatifs au judaïsme réunis, traduits et annotés, 1895, 306 liegt Tacitus, Hist. V,4 die erste und einzige Erwähnung des Sabbathjahres in der heidnischen Literatur vor.

Christi zum Ausdruck. Objekt des Rechtfertigungsglaubens ist dem Paulus der himmlische Christus, der Gottessohn, wie er sich durch die Auferstehung offenbart hat. In Christus erscheint ihm zugleich das Heil als gegenwärtige Kraft. Welche Stellung die Judaisten dieser Lehre gegenüber eingenommen haben, läßt sich nicht sicher bestimmen. Die Forscher haben vornehmlich auf die Aussagen des Paulus Gal. $1_{6,7}$ und 2. Kor. 11_4 hingewiesen und aus diesen Stellen geschlossen, daß die Judaisten in Wirklichkeit ein anderes Evangelium von Christus verkündigten, als es Paulus tat, daß sie erklärten: erst sie predigten den wahren Christus. Indes, exegetisch betrachtet ist die Begründung dieser Auffassung nicht unbedingt sicher. Was zunächst Gal. $1_{6,7}$ anbetrifft, so spricht Paulus hier nur von einem Evangelium. Er sagt: *θαυμάζω ὅτι οὕτως ταχέως μετατίθεσθε ἀπὸ τοῦ καλέσαντος ὑμᾶς ἐν χάριτι Χριστοῦ εἰς ἕτερον εὐαγγέλιον, ὃ οὐκ ἔστιν ἄλλο, εἰ μή τινές εἰσιν οἱ ταράσσοντες ὑμᾶς καὶ θέλοντες μεταστρέψαι τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ.* Streitig ist, wie hier der Gebrauch des Wortes *εὐαγγέλιον* zu verstehen ist. Paulus wendet das Wort nicht deswegen an, weil die Judaisten sich den Galatern gegenüber mit ihrem *εὐαγγέλιον* brüsteten; er nimmt nicht etwa das Schlagwort der Judaisten auf, denn, wenn diese die Beobachtung des Gesetzes, speziell die Beschneidung, von den Gläubigen forderten, so paßte doch dazu nicht recht die Anwendung des Wortes *εὐαγγέλιον.* Und daß sie ihre Gesetzeslehre nicht unter diesem Namen verkündeten, ergibt sich aus den Worten *οὐκ ἔστιν ἄλλο.* Daher ist die Annahme wahrscheinlicher, daß Paulus den Ausdruck *εὐαγγέλιον* gebraucht, weil die Galater gedankenlos darüber sprachen. Er meint: im Grunde gibt es nur eine Verkündigung des Evangeliums. Dadurch, daß das Evangelium mit Zusätzen versehen werde, entsteht der Schein, daß es noch ein anderes gäbe. Das ist aber nicht der Fall. Eine neue Lehre wäre Verkehrung des Evangeliums überhaupt. Sodann lesen wir 2. Kor. 11_4 *εἰ μὲν γὰρ ὁ ἐρχόμενος ἄλλον Ἰησοῦν κηρύσσει ὃν οὐκ ἐκηρύξαμεν, ἢ πνεῦμα ἕτερον λαμβάνετε ὃ οὐκ ἐλάβετε, ἢ εὐαγγέλιον ἕτερον ὃ οὐκ ἐδέξασθε, καλῶς ἀνέχεσθε.* An dieser Stelle ist das Problem dieses, ob Paulus auf etwas Tatsächliches anspielt oder nur ein unwirkliches Verhältnis als in der Gegenwart wirklich setzt. Man sagt: es handelt sich in dem Zusammenhang, wo Paulus seine Befürchtung hinsichtlich der Korinther begründen will, um etwas Tatsächliches, nämlich um die Judaisten, welche sich auf ihre Kenntnis des irdischen Lebens Jesu beriefen, wohl auch auf die Bekanntschaft mit den Christen, welche mit dem irdischen Jesus zusammengelebt haben. Paulus hatte das nicht aufzuweisen; er kannte den irdischen Christus nicht; er verkündigte nur den gekreuzigten und himmlischen Christus. Es handelt sich also

um einen grundsätzlichen Gegensatz zu der Form des Evangeliums, wie dies Paulus verkündigt.[1]) Aber diese Auffassung läßt sich nicht halten, denn erstens weist schon sprachlich der Nachsatz 11_{4c} darauf hin, daß es sich nur um einen von Paulus angenommenen Fall handelt. Die Meinung ist offenbar die: die Korinther, welche die Reden der Judaisten ruhig anhören und dabei an dem von ihm gepredigten Evangelium festhalten, erwecken damit den Anschein, als ob die Judaisten ein neues Evangelium bringen könnten. Sodann ersicht man aus den weiteren Darlegungen des Paulus in dem zweiten Korintherbrief nirgends, daß die Judaisten tatsächlich ein anderes Evangelium, einen anderen Jesus, verkündet haben. Wie aus den Briefen des Paulus nirgends hervorgeht, daß seine Anschauung von der Person Jesu angefochten worden ist, so finden sich hier nie polemische Ausführungen gegen die falsche Lehre der Judaisten in betreff der Person Jesu. Nur ganz allgemein wirft Paulus ihnen vor, daß sie in selbstsüchtigem Interesse, in schnödem Eigennutz aus dem Wort Gottes ein Gewerbe machen (vergl. 2_{17}, *καπηλεύοντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ*), daß sie in jüdischen Vorurteilen befangen sind (vergl. 3_{13}, 4_4, $11_{15, 22}$). Wenn man dagegen auf 2. Kor. 5_{16} hingewiesen hat, so beweist die Stelle doch nicht sicher, daß die Judaisten bei ihrer Predigt über Jesus in erster Linie von dem irdischen Messias sprachen, daß sie sich rühmten, mit denen in Verbindung zu stehen, welche persönlich Jesus gekannt hatten. Und ebensowenig sicher kann man aus 2. Kor. 13_3, wo Paulus von Christus sagt, *ὃς εἰς ὑμᾶς οὐκ ἀσθενεῖ, ἀλλὰ δύναται ἐν ὑμῖν*, den Schluß ziehen, daß die Judaisten diese Eigenschaft des Gekreuzigten bezweifelten. Also aus den Briefen des Paulus läßt sich keine Stelle anführen, woraus hervorginge, daß der Apostel mit seinen Gegnern über das Wesen Christi Streit gehabt hat. Demnach darf man nicht von einem „zweitanderen Evangelium" reden, welches die Judaisten verkündigten. Wie sie im einzelnen über die Person Jesu dachten, darüber fehlen in den Quellen bestimmte Anhaltspunkte. Vielleicht legten sie den Hauptnachdruck auf die Davidsohnschaft Jesu und betonten seine konservative Haltung gegenüber dem Gesetz und dem Judentum. Daß sie den Heilswert des Todes Christi nicht in den Vordergrund ihrer Predigt stellten, daß sie überhaupt die prinzipielle Bedeutung, welche Paulus dem Kreuzestod zuschrieb, nicht teilten, scheint aus Gal. 6_{12} hervorzugehen.

Das Korrelat der christologischen Anschauung des Paulus bildet seine Auffassung von seinem Apostelberuf. Er spricht von den Zwölf (vergl. 1. Kor. 15_5). Diese Zahl hat für ihn eine technische Bedeutung.

---

[1]) Vergl. die Ausführungen von P. W. Schmiedel, Handkommentar zum Neuen Testament II, 1892², 279 f.

Aber wie er weiß, daß die Zwölf von Christus berufen sind, um das Evangelium zu verkündigen, so weiß auch er sich berufen und den Zwölf vollkommen ebenbürtig. Er ist überzeugt von der Wahrheit der ihm zuteil gewordenen Offenbarung; er ist sich bewußt, daß bei seinem Besuch in Jerusalem neben dem älteren judenchristlichen Apostolat sein heidenchristlicher ausdrücklich festgestellt und anerkannt worden ist. Die Berechtigung zu seinem Heidenapostolat leitet er von der Offenbarung ab, welche der erhöhte Christus ihm hat zuteil werden lassen. Während ihm der erhöhte Christus der Vermittler seiner Apostelschaft ist, ist ihm diese eine von Gott durch Christus verliehene Vollmacht, speziell die Darbietung des Charismas, Gemeinden zu gründen und Wunder zu wirken. Wenn wir von hier aus auf die Vorstellungen der Judaisten über den Apostolat schauen, so müssen wir uns dabei zum richtigen Verständnis den Sprachgebrauch vergegenwärtigen. Das Wort *ἀπόστολος* bedeutete in damaliger Zeit unter den Christen ganz allgemein den Sendboten, welcher das Evangelium verkündigt. Der Begriff ist nicht bestimmt abgegrenzt; er kann im engeren und im weiteren Sinn gefaßt werden. Man kann dabei an die von Jesus erwählten Zwölf, aber auch an alle Missionare, an alle, welche das Evangelium predigen, denken. Und im ersten Jahrhundert geschah vorwiegend das letztere. Daß den Titel *ἀπόστολοι* nur die Zwölf führten, ist eine irrige Behauptung. Darum darf man auch nicht sagen, daß die Judaisten dem Paulus prinzipiell das Apostelrecht abgesprochen haben. Das haben sie nicht getan. Sie mußten anerkennen, daß neben den Zwölf für die Ausbreitung des Evangeliums auch andere als Apostel wirkten. Das, was die Judaisten sowohl in Galatien wie in Korinth dem Paulus hinsichtlich des Apostolats bestritten, war vielmehr nur dieses, daß er nicht, wie er behauptete, direkt von Christus zum Heidenapostel berufen sei. Die Judaisten lehrten: Paulus ist nicht wie die Urapostel persönlicher Schüler Christi gewesen; er ist von Christus nicht ausgesandt.[1]) Die Zwölf sind die Zeugen der Reden und Taten Jesu. Diese bewahren den Zusammenhang der Gegenwart mit der Vergangenheit. Das Ansehen und die Autorität der Zwölf lag für die Judaisten in der Person, und das Maßgebende war dabei offenbar für sie die Tradition, welche die Zwölf in erster Linie über Jesus bewahrten. Weiter erklärten die Judaisten: auch Paulus verdankt seine Vollmacht

[1]) Aus 2. Kor. 11_7 geht hervor, daß die Judaisten die unentgeltliche Verkündigung des Evangeliums durch Paulus benutzten, um ihm den Vorwurf unapostolischer Handlungsweise zu machen. Das Apostelamt gebe ein Recht auf Unterhalt, wobei sie sich offenbar auf ein Herrenwort beriefen (vergl. 1. Kor. 9_{14} f.). Durch seinen Verzicht beweise Paulus, wie sie sagten, daß er sich im Grunde nicht als Apostel fühle.

zur Mission den Zwölf. Das von ihnen empfangene Evangelium hat er dann seinerseits durch die Verkündigung der Freiheit vom Gesetz verderbt. Paulus sei in seinem Apostolat abhängig von Jerusalem; er habe lange mit den Zwölf wie überhaupt mit der Urgemeinde in Verbindung gestanden; er sei dort in dem Evangelium unterrichtet worden; in späterer Zeit freilich sei er rücksichtslos und unehrerbietig gegen die Apostel aufgetreten (vergl. Gal. 1, 2). Man sagte, daß es falsch sei, wenn Paulus behauptete: sein Apostolat sei nicht menschlichen, sondern göttlichen Ursprungs. Von Gott durch Christus habe er sein Apostolat nicht empfangen.

Damit haben wir die Missionsmethode der Judaisten sowie die Grundzüge ihrer Anschauungen, soweit wir sie aus den paulinischen Briefen rekonstruieren können, herausgestellt. Wir haben gesehen: die Judaisten hielten an der Prärogative des Volkes Israel fest. Nach ihrer Meinung bezog sich die Verheißung Jesu in erster Linie auf die Juden. Die Juden sind die eigentlichen Erben des messianischen Heils. Von hier aus betonten sie die Notwendigkeit der Beobachtung des Gesetzes. Nur durch die Übernahme des Gesetzes wird man dem Volk der Verheißung einverleibt. Der Gesetzesdienst ist Erfordernis der Seligkeit. Man kann sagen: die Hauptsache war also den Judaisten der Zusammenhang der Heidenchristen mit dem Judentum. Eine weitere Frage ist die, ob die Judaisten, welche wir in Galatien und Korinth finden, von Palästina her kamen, und ob sie mit den Uraposteln in Jerusalem in Verbindung standen.

2. Die Judaisten und die Urapostel.

Baur vertrat die Meinung, daß der Judaismus Palästinas eine propagandistische Tätigkeit in den Ländern der Diaspora entfaltete. Der Judaismus in Galatien und Korinth ist nicht eine isolierte Erscheinung. Die Judaisten daselbst waren Emissäre einer großen Partei. Von Jerusalem aus sandte man Sendboten und fand unter den Proselyten der Diaspora Anhang. Ja, auf Grund der Erkenntnis der Einheitlichkeit der judaistischen Bewegung haben einige Forscher behauptet, es sei von Palästina aus zu einer förmlich organisierten Gegenmission gegen Paulus gekommen. Auf der anderen Seite hat man geurteilt: die judaistische Bewegung entstand in der Diaspora selbst. Wenn sie auch mit den Judaisten in Palästina in Verbindung war, so ist doch der Ursprung der Bewegung in Galatien und Korinth zu suchen. Die Meinung der Aufrechterhaltung der Prärogative des Judentums im Christentum, der Glaube an die Notwendigkeit der Gesetzesbeobachtung, speziell der Beschneidung, konnte auch unter den Judenchristen der Diaspora entstehen. Sehr wohl

konnte sich innerhalb der christlichen Gemeinden der Diaspora der Gegensatz der judenchristlichen Auffassung des Evangeliums gegen die universale paulinische Heilspredigt ausbilden. Was anfangs in judenchristlichen Kreisen naives Festhalten an der väterlichen Sitte war, konnte allmählich zu einer leidenschaftlichen Feindseligkeit gegen die Missionsmethode des Paulus führen.

Nun muß gewiß mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß in der Diaspora eine judaistische Bewegung gegen Paulus sich bildete. Aber das, was wir dem Galater- und 2. Korintherbrief entnehmen können, führt doch zu der Annahme, daß die Judaisten von außen in die Gemeinden von Galatien und Korinth gekommen sind. Wir haben bereits gesehen: aus dem Galaterbrief gewinnt man den Eindruck, die Judaisten waren nicht von Anfang an in den Gemeinden vorhanden. Paulus setzt in seinem Schreiben voraus, daß sie ganz unberechtigt in jene sich eingedrängt haben. Und wenn er speziell 1_{18}, 2_{7} f., $_{11}$, $_{14}$ den Lesern gegenüber die aramäische und griechische Form Kephas und Petrus gebraucht, so darf man daraus den Schluß ziehen, daß er an Judenchristen denkt, welche aus Palästina oder Syrien nach Galatien gekommen sind und dort von Kephas gesprochen haben.

Was ferner den 2. Korintherbrief anbetrifft, so ergibt eine nähere Betrachtung: Paulus sondert die Judaisten von der Gemeinde; er tritt ihnen äußerst scharf gegenüber und bekämpft sie als Leute, welche nicht zu der Gemeinde gehören (vergl. $10_{1,\,2}$, 13_{6} f.). Er selbst steht zu ihr in einem freundlichen Verhältnis und kann auf ihren Gehorsam vertrauen (vergl. 10_{6}). Und hätten die Judaisten von Anfang an zur Gemeinde gehört, so hätten sie keiner Empfehlungsbriefe bedurft, von denen 3_{1} die Rede ist. Die Judaisten sind also von auswärts nach Korinth gekommen.

Es entsteht die Frage, woher kamen die Judaisten; kamen sie aus Palästina, waren die Judaisten vielleicht Organe, Emissäre einer großen Partei? Diese Frage hängt aber eng mit der anderen zusammen, ob die Judaisten mit den Uraposteln in Verbindung standen. Nach dem Galater- und 2. Korintherbrief ist klar, daß sie auf die Urapostel, besonders auf die Autorität des Herrenbruders Jakobus, sich beriefen. Sie betonten das Ansehen der Apostel in Jerusalem; sie erklärten, daß Paulus sich den Uraposteln unterordnen müsse, daß er von diesen in dem Evangelium unterrichtet worden sei. Sie wiesen darauf hin, daß Jakobus, Petrus und Johannes dieselbe Stellung zum Gesetz einnähmen wie sie, daß diese auch über die Aufnahme der Heidenchristen in die christliche Gemeinschaft kein anderes Urteil hätten. Man sagt jedoch: bei der judaistischen Agitation waren die Urapostel nicht unbeteiligt. Sie bekannten sich zwar nicht offen zu dem Satz, daß man als Christ das

Vertrauen auf die Heilskraft des Gesetzes aufgeben müsse, aber sie standen auf Seite der Judaisten; sie teilten ihren Standpunkt.

Das Problem genau zu entscheiden, ist schwierig. Das hängt mit der Dürftigkeit der Quellen zusammen. Man benutzt wohl die unter dem Namen des Jakobus und Petrus überlieferten Briefe, um von hier das Bestehen einer judenchristlichen Richtung, welche die Heidenmission freigab und dem Paulus durchaus nicht feindlich gegenüberstand, zu beweisen. Aber daß diese Schriften von Jakobus und Petrus herrühren, ist nicht allgemein anerkannt. Man sieht in ihnen nicht Dokumente des urapostolischen Christentums. Wir benutzen daher zur Lösung der streitigen Frage nur die Briefe des Paulus und suchen aus ihnen durch sorgfältige Rückschlüsse die Stellung der Urapostel zu den Judaisten zu eruieren.

Nach der Darstellung des Paulus im Galaterbrief wurde zu Jerusalem von Jakobus, Petrus und Johannes seine Mission unter den Heiden sowie sein gesetzesfreies Evangelium anerkannt. Den Forderungen der Judaisten gab man nicht nach. Paulus erlangte vielmehr, was er mit seinem Besuch in Jerusalem gewollt hatte, nämlich Anerkennung des von ihm unter den Heiden verkündigten Evangeliums, Anerkennung der Selbständigkeit seines Apostolates. Und lediglich aus praktischen Gründen wurde eine Regelung der Arbeit auf dem Gebiet der Mission vorgenommen. Die Urapostel erkannten, daß Gott sich in Paulus ein eigenes Rüstzeug für die Bekehrung der Heiden erwählt habe. In dem Erfolg der Heidenmission, den Paulus gehabt hatte, sahen sie den Heilswillen Christi. Sie waren der Meinung, daß Paulus betraut sei mit dem Evangelium für die Unbeschnittenen, wie Petrus mit dem für die Beschnittenen (Gal. 2_8). Daß das Evangelium des Petrus und das des Paulus verschieden sei, wird nicht gesagt; im Gegenteil, der Apostolat des Petrus und Paulus wird gleichmäßig auf Gott zurückgeführt. Dabei ist es zu prinzipiellen Auseinandersetzungen über die Bedeutung des Gesetzes im Christentum, über die Prärogative der Judenchristen vor den Heidenchristen, damals in Jerusalem nicht gekommen. Die Urapostel erkannten die Heidenchristen ohne weiteres als Brüder an. Deswegen erwähnt Paulus im Galaterbrief, daß damals der Heidenchrist Titus nicht beschnitten wurde (2_3). Er will so zeigen, daß die Urapostel nicht der Ansicht waren, die von ihm bekehrten Heiden müßten noch beschnitten werden. Daher weist auch Paulus auf die Verpflichtung zur Kollekte hin (2_{10}), um darzutun, daß von seiten der Urapostel keine anderen Forderungen an ihn gestellt wurden. Aber man betont nun: nach diesen Verhandlungen entstand ein Gegensatz zwischen Paulus und den Uraposteln. Von vornherein war das zwar nicht der Fall, erst im Lauf der Zeit trat eine schroffe Opposition ein. Diese machte

sich zuerst bemerkbar bei dem Vorfall in dem syrischen Antiochien, von dem Paulus Gal. 2_{11} f. erzählt. Seitdem kam es zu einer Gegenmission gegen Paulus.

In neuerer Zeit ist über die chronologische Ansetzung des Vorfalls in Antiochien gestritten worden.[1]) Die größte Wahrscheinlichkeit hat die alte Annahme, daß das Ereignis einige Zeit nach den Gal. 2_1 f. berichteten Verhandlungen stattgefunden hat. Das ist wenigstens nach dem Zusammenhang das Natürlichste. Wir erfahren aus der Darstellung des Paulus, daß Petrus nach Antiochien kam, und daß er nicht Anstoß daran nahm, mit Christen heidnischer Abkunft sich zu gemeinsamer Mahlzeit zu versammeln. Ihm als Juden bereitete die Tischgemeinschaft mit Heiden keine Skrupel. Er setzte sich über den jüdischen Speise-

---

[1]) Besonders Zahn hat die Meinung vertreten, daß der Vorfall in Antiochien vor dem sogenannten Apostelkonvent geschehen sei. Der Besuch des Petrus falle in die Zeit der Wirksamkeit des Paulus und Barnabas. Damals war die Gemeinde in Antiochien noch eine Tochter der Urgemeinde, noch nicht Mutter der Heidenkirche, Paulus noch nicht der große Heidenmissionar. Es sei undenkbar, daß Petrus sobald nach den Abmachungen Gal. 2_1 f. ohne dringende Nötigung in das Gebiet der Heidenmission sich begeben haben und nach den Erörterungen in Jerusalem so unklar und schwankend gewesen sein sollte, wie es nach Gal. 2_{11} f. der Fall ist (vergl. Kommentar zum Neuen Testament, IX., Der Brief des Paulus an die Galater, 1905, 110 f.). Nun ist im Text Gal. 2_{11} über den chronologischen Zusammenhang nichts gesagt (ὅτε δὲ . . . kann jede Zeit bezeichnen). Daß der Zweck der Argumentation des Paulus Gal. 1 und 2 (die Beweisführung für die Unabhängigkeit seines Apostelamtes) es erforderte, den Vorfall in Antiochien zuletzt zu bringen, darf man nicht sagen. Im Gegenteil, es erscheint bei weitem natürlicher, wenn Paulus in seiner Darlegung chronologisch vorgeht, trotzdem er eine Bekanntschaft der Leser des Briefes mit den einzelnen Ereignissen voraussetzt. Indes, geschichtliche Erwägungen müssen hier den Ausschlag geben, und in dieser Beziehung ist zu sagen: nach der Darstellung in der Apostelgeschichte kann die Reise des Petrus sehr wohl in der Zeit nach dem sogenannten Apostelkonvent stattgefunden haben. Die Art, wie Paulus dem Barnabas gegenübertritt, ist vor der ersten Missionsreise nicht recht verständlich. Man sieht auch nicht ein, daß Paulus dem Petrus so gegenübertreten konnte, wie er es Gal. $2_{11, 13, 14}$ f. tut. Aus Gal. 2_2 muß man schließen, daß das Evangelium, wie Paulus es den Heiden verkündete, den Uraposteln in Jerusalem unbekannt war. Geschichtlich betrachtet macht die Annahme durchaus keine Schwierigkeit, daß Petrus einige Zeit nach den in Jerusalem mit Paulus und den anderen Aposteln getroffenen Abmachungen Antiochien aufsuchte, um sich daselbst persönlich über die dortige Gemeinde zu orientieren. Das Zusammentreffen mit Paulus ist dann ein Beweis dafür, daß man sich in Jerusalem über die Konsequenzen der getroffenen Abmachungen nicht vollkommen klar geworden war.

ritus hinweg; er betrachtete die Thora nicht als notwendige Lebensordnung und stellte sie hinter den christlichen Interessen zurück. Als aber einige von Jakobus her kamen, mied er die Gemeinschaft mit den Heidenchristen, und seinem Beispiel folgten außer Barnabas die in Antiochien lebenden Judenchristen. Durch dies sein Verhalten hatte Petrus dem Vorurteil Ausdruck gegeben, als seien die gesetzlichen Lebensformen für die christliche Sitte nicht gleichgültig. Heidenchristen müsse man als unrein betrachten, weshalb es besser sei, die Tischgemeinschaft mit diesen zu vermeiden. Demgegenüber betonte Paulus in Antiochien die Gleichstellung der Juden- und Heidenchristen in der neuen durch Christus begründeten Gemeinschaft. Er protestierte gegen Petrus: keiner werde durch Gesetzeswerke, durch Beobachtung gesetzlicher Formen, gerecht. Auch die Judenchristen müssen die Rechtfertigung im Glauben durch Christus suchen. Ebenso wie die Heiden seien die Juden Sünder. Nur Christus bringe beiden das Heil. Die Sitten des jüdischen Volkstums kämen dabei überhaupt nicht in Betracht.

Daß es sich bei diesem Vorfall in erster Linie um eine jüdische Volkssitte handelte, ist klar. Die Frage wurde erörtert, ob die Judenchristen bei dem näheren Verkehr mit den Heidenchristen von dem Zeremonialgesetz ohne weiteres Abstand nehmen dürfen. Bei den Verhandlungen des Paulus mit den Uraposteln war das nicht zur Sprache gekommen, denn nach den Grundsätzen des Paulus, nach dem Evangelium, wie er es verstand, konnten die Judenchristen an der Beobachtung des Gesetzes festhalten. Nur durfte man nicht die Bedingung der Teilnahme am Heil von der Gesetzesbeobachtung abhängig machen. In dieser Beziehung entschied nach der Überzeugung des Paulus allein der Glaube, und mit dem Glauben war für ihn gegeben, daß der Christ über dem Gesetz steht, daß er in seiner Stellung zu Gott von jeder äußeren Beobachtung des Gesetzes unabhängig ist.

Unklar ist aber, was das für Leute waren, welche einige Zeit nach Petrus in Antiochien erschienen. Paulus bezeichnet sie in seinem Brief einmal als *τινὲς ἀπὸ Ἰακώβου*, sodann als *οἱ ἐκ περιτομῆς* (2_{12}). Diese Bezeichnung weist ganz allgemein auf Christen jüdischer Herkunft hin, wie Parallelstellen (vergl. Röm. 4_{12}, Kol. 4_{11}, Tit. 1_{10}, AG. 10_{45}, 11_{2}) beweisen. Man kann nicht sagen: in dem Ausdruck liege, daß es Leute waren, welche die Beschneidung betonten, welche neben dem Glauben auf die Beobachtung des Gesetzes Wert legten. Wenn anderseits Petrus aus Furcht vor ihnen den Verkehr mit den Heidenchristen abbricht, so ist das gewiß sehr auffallend, aber leicht daraus zu erklären, daß Petrus wußte, er habe Leute vor sich, denen die Beobachtung der jüdischen Volkssitte nicht gleichgültig war.

Zu beachten ist auch, daß in der dann folgenden Auseinandersetzung zwischen Paulus und Petrus, über welche Gal. 2 berichtet wird, von der Notwendigkeit der Forderung der Beschneidung nicht die Rede ist. Man kann demnach, genau genommen, nur erklären: *οἱ ἐκ περιτομῆς* sind Judenchristen, welche sich an das nationale Herkommen gebunden erachteten. Von einem Christen jüdischer Abkunft verlangten sie, daß er die Volkssitte nicht außer acht lasse. Schwieriger zu eruieren ist der Sinn der ersten Bezeichnung *τινὲς ἀπὸ Ἰακώβου.* Man hat gemeint: Paulus wolle damit sagen, die Leute waren Anhänger des Jakobus. Indes entspricht diese Auslegung doch nicht dem Zusammenhang. Auch würde man erwarten, daß Paulus gesagt hätte *τινὲς τῶν ἀπὸ Ἰακώβου.* Ebensowenig befriedigt eine andere Auslegung, die einige Forscher vorgeschlagen haben: es soll mit dem in Frage stehenden Ausdruck der Ort bezeichnet werden, von wo die Leute herkamen; denn man versteht dann nicht, warum Paulus nicht einfach Jerusalem nennt. So haben andere gemeint: in dem Ausdruck liege, daß Jakobus den Leuten einen Auftrag gegeben habe, nach Antiochien zu reisen; Jakobus sandte seine Freunde nach Antiochien, um dort in der vorwiegend heidenchristlichen Gemeinde der Nichtbeobachtung des Gesetzes entgegenzutreten. Die Sendung bezweckte also eine Art Gegenwirkung von Jerusalem aus gegen die freie Heidenmission des Paulus. Aber von einer direkt reaktionären Tendenz des Jakobus wissen wir sonst nichts, und es ist doch nur eine Hypothese, daß er damals die gläubigen Heiden geringschätzig beurteilt haben sollte. Unklar ist auch, warum Jakobus, der seine Hauptwirksamkeit in Jerusalem hatte, seine Genossen gerade nach Antiochien sandte, damit sie die Heidenchristen auf die Notwendigkeit der Beobachtung des mosaischen Gesetzes aufmerksam machten. Und wäre diese antipaulinische Mission nach Antiochien auf Jakobus zurückzuführen, wäre demnach Jakobus der geistige Urheber der Gegenmission gegen Paulus, so hätte das Paulus in seinem Schreiben irgendwie erwähnen müssen. So aber ist davon gar nicht die Rede, daß die Leute, welche von Jakobus her kamen, ausdrücklich erklärten: die Beobachtung des Gesetzes sei zum Heil unbedingt notwendig. Weshalb sie nach Antiochien kamen, wissen wir eben schlechterdings nicht, wie auch nicht gesagt wird, weshalb Petrus dorthin reiste. Demnach wird man den Ausdruck *τινὲς ἀπὸ Ἰακώβου* dahin zu erklären haben: es waren Leute, welche sich für ihre jüdische Lebenshaltung auf Jakobus beriefen. Er, der nach der Tradition auf das strengste die jüdische Volkssitte beachtete, war ihnen gleichsam ein Vorbild, ein Muster. Daher nahmen sie daran Anstoß, daß Petrus mit den Heidenchristen zu gemeinschaftlicher Mahlzeit zusammenkam.

Ferner ist unklar, wie die Stellung des Petrus in Antiochien, vor allem wie sein Verhältnis zu Paulus, zu beurteilen ist. Darin sind die meisten Forscher einig, daß auf Grund des Berichts Gal. 2_{11} f. ein Gegensatz zwischen Petrus und Paulus anzunehmen ist. Man streitet nur darüber, ob der Gegensatz auf bestimmte Prinzipien zurückgeht, ob er vorübergehend oder dauernd war. Man sagt: Petrus verleugnete, indem er mit Heidenchristen Umgang pflegte, seine eigene innere Überzeugung. Im Grunde war er ein eifriger Judenchrist, der nach Möglichkeit den Verkehr mit Heidenchristen vermied. Aber so verbreitet diese Ansicht auch ist, gegen sie erheben sich doch verschiedene, nicht unwichtige Bedenken. Paulus bezeichnet das Benehmen des Petrus als Heuchelei (vergl. Gal. 2_{13}: *συνυπεκρίθησαν*). Dadurch ist doch jede prinzipielle Differenz ausgeschlossen. Denn auch Petrus erkannte, daß die Beobachtung der jüdischen Volkssitte für die christliche Gemeinschaft an sich gleichgültig sei. Daher verkehrte er ohne weiteres mit den Heidenchristen, als er nach Antiochien gekommen war. Und erst aus Furcht vor den Jakobusleuten entzog er sich dem Verkehr, indem er diesen gegenüber die Beobachtung jüdischer Lebenssitte zu wahren suchte. Es fehlte offenbar dem Petrus eine klare Überzeugung über die Stellung der Christgläubigen zu den jüdischen Lebensformen. Und weil er nur aus Furcht vor den nach Antiochien gekommenen Judenchristen den Verkehr mit den Heidenchristen abbrach, weil sein Verhalten im Widerspruch stand mit der zuvor betätigten Erkenntnis, daß bei der Tischgemeinschaft der Unterschied zwischen Juden- und Heidenchristen gleichgültig sei, spricht Paulus von Heuchelei. Man kann also sagen: Petrus fühlte sich wieder als Jude, als die Jakobusleute erschienen; er war als Christ nicht frei; er glaubte die jüdische Volkssitte wiederum beobachten zu müssen und veranlaßte durch sein Beispiel dazu auch die übrigen Judenchristen, welche sich in Antiochien befanden. Daß Petrus die Heidenchristen zur Beobachtung des jüdischen Gesetzes veranlassen wollte, wird nicht gesagt. Gal. 2_{14} ist bei dem *ἀναγκάζεις* nicht an bestimmte Gesetzesforderungen gedacht. Sein Verhalten in Antiochien war demnach nur eine Frage der Opportunität. Nach der Meinung des Paulus war das nicht angebracht; er trat dem Petrus scharf entgegen.

Man hat erklärt: das war äußerst entscheidungsvoll. Das offene Wort des Paulus dem Petrus gegenüber hat den vollkommenen Bruch mit der Urgemeinde herbeigeführt. Paulus hat sich durch den Vorfall die Urgemeinde verfeindet. Er stellte in Antiochien das Dilemma: entweder Evangelium oder Evangelium und Gesetz und erklärte, daß sein Evangelium von dem Gekreuzigten und Auferstandenen volle Wahrheit besitze. Der Ausgang des Vorfalls bestand in einer Entzweiung der

beiden Apostel. Petrus hielt nach wie vor an der Notwendigkeit der Beobachtung des Gesetzes fest. Er gewann, sowie der Judaismus überhaupt, in Antiochien die Oberhand. Darum hat auch Paulus später jene Gegend verlassen und seine Wirksamkeit mehr und mehr nach dem Westen verlegt. Hätte Petrus irgendwie dem Paulus nachgegeben, so hätte das notwendig in seinem Brief an die Galater erwähnt werden müssen.[1]) Dieses Problem zu entscheiden ist deshalb nicht leicht, da uns bestimmte Nachrichten über die Person des Petrus fehlen. Wir haben keine unbedingt sichere Kunde darüber, welche Stellung Petrus später zu den Juden- und Heidenchristen eingenommen hat. Es kann jedoch soviel als äußerst wahrscheinlich gelten, daß Petrus den Heidenchristen gegenüber nicht judaistisch dachte, daß er mit Paulus sich in dem Satz einig wußte: das Gesetz hat für den Christen nicht den Wert eines Heilsweges (vergl. Gal. 2_{16}). Einmal nämlich würde man nicht recht verstehen, zu welchem Zweck Paulus in dem Galaterbrief den Vorfall zu Antiochien erzählt, wenn tatsächlich eine Spannung zwischen ihm und Petrus eingetreten wäre. Paulus will damit gegenüber den Verleumdungen der Judaisten seine Selbständigkeit bei seiner Mission kundtun. Er betont, daß er gegen das Verhalten des Petrus offen protestierte; ja, er rühmt sich dessen. Das konnte er doch nicht in dieser Weise tun, wenn Petrus es irgendwie mit den Judaisten gehalten hätte. Zweitens liegt kein stichhaltiger Grund vor zu leugnen, daß Petrus die Inkonsequenz seines Verhaltens nicht erkannt und dem, was Paulus in Antiochien sagte, zugestimmt haben sollte. Die Inkonsequenz ist auf den wankelmütigen Charakter des Petrus, der auch sonst in den evangelischen Berichten hervortritt, zurückzuführen. Wenn die Furcht vor den Judenchristen ihn bestimmte, sich von den Heidenchristen zurückzuziehen, so ist das daraus zu erklären, daß er nicht Anstoß erregen wollte. Bisher war in den judenchristlichen Kreisen die Frage über das Zusammenleben von Juden- und Heidenchristen noch nicht erörtert worden, und Petrus selbst war sich über diese Frage offenbar vollkommen unklar. Er besaß nicht die Kraft, die Konsequenzen des Universalismus des Evangeliums zu ziehen.[2]) Drittens beweist die Rede des Petrus,

---

[1]) Vergl. zuletzt J. Kreyenbühl, Z. N. W., 1907, 81 f., 163 f. (Der Apostel Paulus und die Urgemeinde, I, II).

[2]) Die Bekehrung des Proselyten Cornelius durch Petrus, von welcher AG. $10\text{—}11_{18}$ ausführlich berichtet wird, ist geschichtlich sehr wohl denkbar, wenn man von der Voraussetzung ausgeht, daß wir es mit einem vereinzelten Fall zu tun haben, welcher keine epochemachende Bedeutung beansprucht. Es kostete dem Petrus nach Lukas einen inneren Kampf, wider seine jüdische Gewohnheit der Einladung in ein heidnisches Haus zu folgen. Den Hauptanstoß bildete die Speisegemeinschaft. Das tritt besonders in der

welche Lukas auf Grund einer Sondertradition AG. 15_{7-11} mitteilt, daß der Apostel sich des christlichen Universalismus bewußt war. Viertens hat man mit Recht darauf hingewiesen: aus den Personalnotizen, die sich Kol. 4_{10}, Ph. $_{24}$, 1. Petr. 5_{13} finden, ist zu schließen, daß Petrus mit Paulus übereinstimmte. Der Übergang der Missionsgehilfen von dem einen Apostel zum anderen ist bedeutungsvoll. Markus verläßt den Paulus und findet sich in der Umgebung des Petrus.[1])

Blicken wir zurück, so müssen wir sagen: aus Gal. 2_{11} f. läßt sich für die Frage, welche Stellung die Urapostel zu den Judaisten einnahmen, nichts gewinnen. Es handelte sich in Antiochien nur um eine Frage der Sitte. Man war sich in judenchristlichen Kreisen noch nicht darüber klar geworden, ob man im Verkehr mit Heidenchristen das jüdische Gesetz außer acht lassen dürfe. Darüber sollte erst später von den Uraposteln diskutiert werden.

Wir verfolgen weiter die Stellung der Urapostel in dem Kampf des Paulus mit den Judaisten. Wenn man die Darstellung der Verhandlungen in Jerusalem, welche Paulus Gal. 2 gibt, liest, so könnte man daraus schließen, daß zur Zeit, als er den Brief schrieb, seine Stimmung gegen die Urapostel eine gereizte war. Er sagt: von denen, die ein Ansehen hatten (*ἀπὸ δὲ τῶν δοκούντων εἶναί τι*), was sie auch einst waren, mir ist es gleichgültig, Gott sieht nicht die Person an — mir haben ja diese Angesehenen nichts dazu getan (2_6 vergl. 2_9).

---

zweiten Darstellung des Ereignisses AG. 11_{1-18} deutlich hervor, vergl. zur literarkritischen Beurteilung des Abschnittes H. H. Wendt, Die Apostelgeschichte, 1899, 197 f., Anm. Die nähere Untersuchung zeigt, daß Quellen benutzt sind. Stellen wie $10_{35, 43}$, 11_{18} sind verallgemeinernde Zusätze. Endlich ersieht man aus der Darstellung des Lukas, daß Petrus der Heidenmission zunächst fremd gegenüberstand.

[1]) Wenn Judenchristen im zweiten und dritten Jahrhundert dem Paulus die für Petrus demütigende Szene in Antiochien nicht vergaben, so spricht das nicht gegen die Annahme der Verständigung beider Apostel. Eine Ansicht bestimmter Gruppen innerhalb des Judenchristentums darf man nicht generalisieren. Wenn anderseits Lukas in der Apostelgeschichte den Vorfall nicht erwähnt, so ist das gewiß auffällig. Aber man muß in Erwägung ziehen, welchen Zweck Lukas mit seiner Schrift verfolgt. Auch hatte für ihn das Ereignis gewiß nicht die Bedeutung, welche man (besonders seit Holsten) ihm zuzuschreiben geneigt ist. Daß anderseits der Vorfall in Antiochien dazu mitwirkte, daß Barnabas mit Paulus bei Antritt einer neuen Missionsreise wegen Markus in Streit geriet (vergl. AG. 13_{13}, 15_{35-39}), steht geschichtlich nicht fest. Wenigstens fehlen bestimmte Anhaltspunkte in den Quellen, welche zu diesem Schluß berechtigten. Es ist doch nur eine bloße Vermutung, daß Markus infolge der Grundsätze des Paulus hinsichtlich der Beurteilung der Juden und Heiden verletzt wurde.

Mit diesen Worten verrät Paulus offenbar eine nicht gerade sehr freundliche Stimmung den Uraposteln gegenüber. Ja, der Ausdruck scheint etwas Despektierliches zu haben, zumal wenn man *ἀπὸ δὲ τῶν δοκούντων εἶναί τι* übersetzt: die etwas zu sein sich dünken, oder auch: die ohne Grund von anderen so angesehen werden. Nun ist, sprachlich betrachtet, diese Übersetzung möglich; aber notwendig ist sie nicht, und zwingende Gründe liegen nicht vor, aus der Stelle auf eine feindselige Haltung des Paulus gegen die Urapostel zu schließen. Nach dem Zusammenhang will Paulus zeigen, daß bei den Verhandlungen in Jerusalem sein Heidenapostolat volle Anerkennung erhalten hat. Dabei sucht er speziell einer Überschätzung der Urapostel zu wehren. Er beruft sich auf das göttliche Urteil über die Menschen; Gott sieht nicht die Person an. Obwohl die Urapostel zu Jesus während seiner irdischen Wirksamkeit in einem besonderen Verhältnis standen, weiß sich doch Paulus mit ihnen auf gleiche Stufe gestellt. Und offenkundig nimmt er mit scharfer Ironie Äußerungen der Judaisten auf, wenn er von *οἱ δοκοῦντες εἶναί τι,* von *οἱ δοκοῦντες στῦλοι εἶναι* spricht. Daß die Urapostel ihm feindlich gesonnen sind, kann man überhaupt nicht aus dem Galaterbrief schließen, denn Paulus geht überall in seiner Darlegung von der Voraussetzung aus, daß ein gutes Einvernehmen zwischen ihm und den Uraposteln besteht. Das sagt er indirekt in Stellen wie 1_{17} f., 2_1 f. den Galatern. Die Judaisten, welche in Galatien eingedrungen sind, weiß er dabei streng von den Uraposteln zu unterscheiden. Und wären die Judaisten Abgesandte der Urapostel gewesen, so ist schwer vorstellbar, daß er ihnen ein Anathema zuruft, wie er es Gal. 1_8 f. tut. Einige Forscher haben vor allem auf die Stelle Gal. 5_{10} *(ὁ δὲ ταράσσων ἡμᾶς βαστάσει τὸ κρίμα, ὅστις ἐὰν ᾖ)* hingewiesen und hier angedeutet gefunden, daß die Judaisten entweder selbst bedeutende Personen waren oder in Verbindung mit solchen standen; man meint auch, daß Paulus auf Petrus oder Jakobus direkt anspiele. Und gewiß fällt auf, daß Paulus hier den Singular gebraucht und nicht, wie sonst, den Plural (vergl. 1_7 [*τινες*], 4_{17}, 6_{12}). Aber der Singular ist hier pluralisch zu verstehen, wie auch gleich darauf 5_{12} der Plural gebraucht wird, und der Zusatz *ὅστις ἐὰν ᾖ* steht verallgemeinernd. Paulus hat eine unbestimmte Mehrzahl im Auge. Daß er speziell an die Urapostel denkt, ist nicht angedeutet.

Schwieriger ist es, das Verhältnis des Paulus zu den Uraposteln nach den Korintherbriefen zu bestimmen. Zunächst beweisen mehrere Stellen im 1. Korintherbrief, daß die Harmonie zwischen Paulus und den Uraposteln nicht gestört ist. Eine prinzipielle Einheit des paulinischen Evangeliums mit dem der Zwölf bestand. Das muß man folgern aus den Worten 1. Kor. 3_{11}: *θεμέλιον γὰρ ἄλλον οὐδεὶς*

δύναται θεῖναι παρὰ τὸν κείμενον, ὅς ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός. Paulus erkennt die verschiedenen Missionare in Korinth als seine Mitarbeiter an. Er weiß, daß es sich immer nur um die eine Grundlage, nämlich Jesus Christus, handelt. Jesus Christus ist der gemeinsame Boden aller Predigt. Die weitere Arbeit kann verschieden sein, aber die einheitliche Basis bleibt. 1. Kor. 9_5 f. beruft sich dann Paulus auf das Beispiel der Urapostel. Daß es sich dabei um eine Apologie gegen judaistische Anklagen handelt, kann man nicht sagen. Wir hören nicht, daß jemand die Autorität des Paulus angezweifelt und die Zwölf als die eigentlichen Apostel gepriesen hätte. Paulus legt, nur um Mißverständnissen vorzubeugen, dar, daß er den Korinthern gegenüber die Stellung eines Apostels beanspruchen könne. 1. Kor. 12_{28} f. faßt Paulus sich ferner mit den Uraposteln zusammen. Weiter vergleicht er sich 1. Kor. 15_5 f. mit ihnen und weiß sich im Glauben eins. Er betont die Einheit seines Evangeliums mit dem der Urapostel (vergl. 15_{11}).[1] Die Einheit der apostolischen Verkündigung erscheint also nicht durch eine eingetretene Spannung zwischen Paulus und den Uraposteln verdunkelt. Zu einem anderen Ergebnis führt auch nicht die Betrachtung der sogen. Petrusleute in Korinth. Beachtenswert ist schon, daß Paulus in seinem Schreiben nur wenig auf sie Bezug nimmt. Vielleicht spielt er indirekt auf ihre Angriffe gegen seine Person, insbesondere auf ihr hochmütig richtendes Verfahren, in Stellen wie 4_1 f., $_3$, $_8$, $_{15}$, $_{18}$ f., an. Aber in dem Abschnitt, in welchem er über den Unterschied der verschiedenen Missionare spricht (vergl. 3_5 f.), nennt er allein Apollos. Dabei ist es charakteristisch, daß Paulus immer nur beiläufig die Petrusleute erwähnt, daß er jedes Wort vermeidet, welches sein Verhältnis zu Petrus in einem schlechten Licht erscheinen lassen könnte. Auf der anderen Seite wäre es falsch, wollte man für das Auftreten der Petrusleute den Petrus selbst verantwortlich machen. Wir haben bereits dargelegt: zu Apollos stand Paulus in einem guten Verhältnis, und doch tadelt er die Anhänger des Apollos. Daß Petrus dem Paulus feindlich gesonnen war, erfahren wir nicht. Indes, aus dem 2. Korintherbrief scheint nun deutlich hervorzugehen, daß die Urapostel das Vorgehen der Judaisten in Korinth gegen Paulus begünstigten. Viele Forscher erklären: man erkannte damals auf judaistischer Seite den Paulus als Apostel zwar an, man stellte ihn aber den Zwölf gegenüber, welche in erster Linie den Anspruch hatten, Apostel zu sein. Demgegenüber verteidige sich Paulus. Er sagt, daß er in nichts hinter den „Extraaposteln“ *(τῶν ὑπερλίαν ἀποστόλων)* zurückgeblieben

[1]) An Stellen wie 1. Kor. 2_6, 4_9 ist zweifelhaft, ob Paulus sich mit den Uraposteln zusammenfaßt. Offenbar ist an beiden Stellen der Plural nur als schriftstellerische Form zu betrachten.

sei, und beruft sich auf die Zeichen, Wunder und Krafttaten, die er in der korinthischen Gemeinde vollbracht habe (vergl. 2. Kor. 12_{11}, $_{12}$, vergl. 11_5). Daß jedoch Paulus bei diesen Worten an die Urapostel denkt, ist nicht ohne weiteres klar. Nach dem Zusammenhang wird man urteilen müssen, daß er die Judaisten selbst im Auge hat. Diese offenbar nennt er äußerst ironisch *οἱ ὑπερλίαν ἀπόστολοι*, wie er sie auch als „Lügenapostel" bezeichnet, als trügerische Arbeiter, welche die Maske von Aposteln Christi annehmen (vergl. 11_{13}). Daß Paulus sich mit den Judaisten vergleicht, darf nicht wundernehmen. Gerade bei dieser Vergleichung übt er gegen sie die schärfste Polemik. Weil sich diese Leute in Korinth als Apostel aufspielten, weil sie damit prahlten, die wahren Verkündiger des Evangeliums zu sein, nennt Paulus sie mit beißender Ironie *οἱ ὑπερλίαν ἀπόστολοι*. Nun hat man darauf hingewiesen, daß die Empfehlungsbriefe, von denen Paulus 3_1 spricht (*συστατικαὶ ἐπιστολαί*), auf die Annahme einer Begünstigung der Judaisten durch die Urapostel führt. Klar ist, daß die Judaisten, um sich in der korinthischen Gemeinde leicht Eingang zu verschaffen, um den Wert ihrer Predigt zu beglaubigen, Empfehlungsbriefe benutzten. Aber daß diese von einem der Urapostel, überhaupt daß sie in Jerusalem ausgestellt waren, wird nicht gesagt. Zwar ist letztere Annahme die wahrscheinlichste. Damit ist jedoch nicht gegeben, daß die Urapostel selbst die Empfehlungsbriefe ausstellten; denn sehr wohl können die Judaisten mit gesetzeseifrigen Judenchristen in Jerusalem oder in Palästina in Verbindung gestanden und im Einvernehmen mit diesen geltend gemacht haben, daß Paulus nicht die gleichen Rechte wie die Urapostel beanspruchen dürfe. Anderseits hat man richtig darauf aufmerksam gemacht: selbst wenn die Empfehlungsbriefe von den Uraposteln ausgestellt worden wären, so würde daraus nicht ohne weiteres folgen, daß sie dem Paulus feindselig gesonnen waren, denn die Judaisten konnten jene Schriftstücke mißbrauchen, um ihre feindseligen Absichten gegen Paulus durchzusetzen. Daß aber zur Zeit der Abfassung des 2. Korintherbriefes Paulus selbst sich nicht bewußt ist, daß von den Uraposteln aus die judaistische Agitation gegen ihn betrieben wird, geht aus dem hervor, was er 2. Kor. 8 und 9 darlegt. Wir erfahren, daß Paulus mit großem Eifer bei den Christen in der Diaspora eine Kollekte für die Gläubigen in Judäa betreibt. Er tut das gewiß gemäß dem einst in Jerusalem den Uraposteln gegebenen Versprechen. Man würde das aber nicht recht verstehen, wenn Paulus mit den judaistischen Emissären der Urapostel einen Kampf zu bestehen hätte. Spricht er doch äußerst eingehend und mit großer innerer Anteilnahme von der Kollektenangelegenheit, offenbar, um entgegen den falschen Nachrichten der Judaisten kund zu tun, daß er das Band

der Einheit mit der Urgemeinde festzuhalten bestrebt sei. Freilich geht nun aus Röm. $15_{30, 31}$ hervor, daß Paulus nicht sicher ist, ob die Judenchristen in Jerusalem ihn freundlich mit der Kollekte, die er persönlich überbringen will, aufnehmen werden. Im übrigen ist in dem Römerbrief von den Uraposteln nicht die Rede.

Das Resultat unserer Darlegung ist demnach: man kann nicht behaupten, daß die Urapostel die Bestrebungen der Judaisten unterstützten. Wir hören nicht, daß sie in den Kampf des Paulus mit den Judaisten eingriffen. Auffallend ist nur, daß Paulus nie die Autorität der Urapostel in dem Kampf gegen die Judaisten benutzt. Daraus muß man notwendiger weise schließen, daß die Urapostel der Missionstätigkeit des Paulus gegenüber eine reservierte Stellung einnahmen. Vor allem bei Jakobus wird das der Fall gewesen sein. Man kann sagen: die Urapostel traten nicht offen, nicht freimütig für Paulus ein. Daher konnten sich auch so leicht die Judaisten in der Diaspora auf die Urapostel berufen und das Verhältnis des Paulus zu ihnen in ein falsches Licht stellen. Daß eine solche Berufung unbefugt war, läßt Lukas die Urapostel selbst einmal erklären (vergl. AG. 15_{24}). Sie erkannten den Paulus als von Gott berufenen Missionar gewiß an; sie befanden sich mit ihm nicht in Streit, aber sie arbeiteten gemäß den einstigen Abmachungen in Jerusalem mit ihm nicht gemeinsam; sie beschränkten sich bei ihrer Missionstätigkeit in erster Linie auf die Juden.

Wie dabei die Urapostel die Stellung der Judenchristen zu den Heidenchristen zu regeln, wie sie eine Einheit der christlichen Gemeinschaft herzustellen suchten, geht aus dem hervor, was wir AG. 15 lesen. Wir gingen von der Voraussetzung aus, daß der Beschluß AG. 15 nicht zur Zeit von Gal. 2_1 f. gefaßt worden ist, sondern erst nach dem Vorfall in Antiochien entstand. Als Paulus mit der Kollekte nach Jerusalem kam, machte ihn Jakobus mit dem Beschluß bekannt (vergl. AG. 21_{25}). Im Hinblick auf welche Situation der Beschluß gefaßt worden ist, wissen wir schlechterdings nicht. Nach AG. 15_{22} sandte die Urgemeinde den Judas Barsabbas und Silas mit einem Schreiben an die Heidenchristen in Antiochien, in Syrien und Cilicien. In diesem heißt es: unser Beschluß geht dahin, euch keine weitere Last aufzulegen als das Folgende, das unerläßlich ist, nämlich: *ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων καὶ αἵματος καὶ πνικτῶν καὶ πορνείας* (15_{29}). Diese vierfache Forderung ist als eine Sittenordnung zu betrachten, deren Beobachtung die Urapostel von jedem verlangen konnten, von den Heiden aber nach jüdischem Bewußtsein verlangen mußten. Man forderte das, was nach jüdischer Anschauung jeder erfüllen muß, der sich seiner gottebenbildlichen Würde bewußt ist. Und die Absicht des Beschlusses war offenbar, die bei den Christen heidnischer Ab-

kunft verbreiteten, laxen sittlichen Anschauungen zu beseitigen und auf die Punkte hinzuweisen, welche vor allem den Judenchristen anstößig erschienen. Warum in dem Beschluß gerade vier Punkte genannt werden, läßt sich jetzt nicht mehr ausmachen. Jedenfalls war die Auswahl nicht willkürlich und zufällig. Man darf wohl vermuten, daß die Urapostel sich an eine damals übliche Aufstellung über die Bedingungen für den näheren Verkehr der Juden mit den Heiden anschlossen. Im übrigen berühren die einzelnen Punkte sich mit den Vorschriften des Pentateuch über die Gerim (Lev. 17. 18), die ihrerseits mit den noachischen Geboten verwandt sind (Gen. 9, vergl. Aboda sara 64b). Man sollte sich erstens der befleckenden Berührung mit Götzen enthalten. Diese zog man sich durch Genuß von Opferfleisch zu, das nach jüdischer Lehre als Stoff befleckend wirkt. In engem Zusammenhang mit dem Verbot des Götzenopfers steht zweitens das Verbot des Blutgenusses. Wir wissen, daß es bei den Heiden vorkam, daß sie bei Opfermahlzeiten den Trank mit Blut vermischten. Das Blut aber galt als Träger der Seele, die Gott gehört. Weil nun in dem Fleisch von Tieren, welche durch Erstickung oder Erdrosselung getötet worden waren, noch Blut vorhanden ist, wurde auch dieses verboten. Endlich ist in dem Beschluß von *πορνεία* die Rede. Es ist nicht klar, woran wir dabei zu denken haben. Wahrscheinlich ist hier nicht die Unzucht, sondern die Ehe mit Heiden und in verbotenen Verwandtschaftsgraden gemeint. Gewisse Verbindungen unter Blutsverwandten galten bei den Heiden für erlaubt (vergl. Exod. 34_{16}, Lev. 17, Deut. 7_3 und 1. Kor. 5_1). Die vier Forderungen beziehen sich demnach auf die Lebensordnung der Christen. Der Beschluß betrifft die Sitte, und wenn die Urapostel ihn den Heidenchristen in Antiochien, in Syrien und Cilicien mitteilen lassen, so geht daraus hervor, daß man an der Beobachtung der jüdischen Volkssitte festhielt. Man legte darauf Wert und empfahl sie den Heidenchristen zur Beachtung. Daß dadurch die Urapostel die Heidenchristen gleichsam als Gläubige zweiten Ranges betrachteten, wie die Juden die Proselyten, kann man nicht sagen. Durch den Beschluß wird den Heidenchristen nicht eine untergeordnete Stellung zugeschrieben. Wenn endlich Jakobus AG. 15_{21} sagt, daß Moses von langen Zeiten her (*ἐκ γενεῶν ἀρχαίων*) in den Städten seine Verkündiger hat, wo er in den Synagogen allsabbathlich gelesen wird (vergl. auch Josephus, c. Apion. II, 17, Ende), so ist der Sinn der: jüdische Gemeinden befinden sich in vielen heidnischen Städten. Das Gesetz hat eine große Geltung. Darum muß man von den Heidenchristen eine Befolgung gewisser allgemeiner Vorschriften verlangen. Daß Jakobus selbst an die jüdische Religionssitte sich gebunden erachtete, geht aus der Apostelgeschichte deutlich hervor, und daß er in

jüdischen Vorurteilen befangen war, ist der Tradition über Jakobus zu entnehmen. In dieser wird von ihm ein Bild entworfen, welches als Lebensideal der strengen Judenchristen Palästinas und Syriens betrachtet werden kann. Man hat ihn in späterer Zeit weit über Petrus erhoben und zum ersten Zeugen der Auferstehung Christi gemacht.[1])

3. Die Verbreitung des Judaismus in der Zeit nach Paulus.

Es ist jetzt die Frage zu beantworten, welche Bedeutung die judaistische Bewegung in der Zeit nach Paulus gehabt hat. Schon in der bisherigen Darstellung ist darauf hingewiesen worden, daß der Judaismus auf verschiedene Art und Weise Einfluß zu gewinnen suchte. Von seiten der Judaisten wurde bei der Missionstätigkeit diese oder jene Forderung abgeschwächt. So stellte man die Beschneidung zurück. So wies man nicht auf die Konsequenzen hin, welche die Übernahme des mosaischen Gesetzes mit sich führte. Das war durch die Lage der Dinge geboten, wenn man den Zusammenhang mit den vorwiegend heidenchristlichen Gemeinden wahren wollte. Charakteristisch für die Position der Judaisten ist neben der Geltendmachung der Prärogative des jüdischen Volkes die Betonung der Beschneidung. Von der Beobachtung des Gesetzes macht man das Heil abhängig. Damit hing der Kampf gegen die Missionspredigt des Paulus, der Haß gegen seine Person zusammen. Es fehlen uns, wie wir bereits gezeigt haben, die Quellen, um die weitere Entwicklung dieser judaistischen Position, ihre verschiedenen Erscheinungsformen sowohl in Palästina wie in der Diaspora, genau verfolgen zu können.[2]) Jedenfalls war es nicht richtig, wenn

[1]) Die Tradition über Jakobus ist teilweise höchst unklar. Aus dem ausführlichen Bericht über ihn, den Hegesipp (vergl. Euseb, hist. eccl. II, 23) mitteilt und der von Epiphanius und anderen aufgenommen und modifiziert worden ist, muß man schließen, daß Jakobus hier und dort bei den Juden in Ansehen stand. Leider läßt sich über den Anlaß des Martyriums des Jakobus nichts Sicheres gewinnen, so daß von hier aus seine Stellung zu den Juden nicht näher bestimmt werden kann. Der Bericht des Hegesipp über das Martyrium des Jakobus (vergl. Euseb, hist. eccl. II, 23_{10-18}) verdient vor dem des Josephus (Ant. XX, 9_1) den Vorzug, vergl. Zahn, Forschungen, VI, 232 f. 304 f.

[2]) W. Singer, Das Buch der Jubiläen, 1. Teil, 1898, suchte zu beweisen, daß das Buch der Jubiläen die Tendenzschrift eines Judenchristen ist, welcher in einer Zeit, wo der Bestand des Gesetzes bedroht schien, mit besonderem Nachdruck die Verbindlichkeit des Gesetzes, seine ewige Geltung und zwar gegen Paulus betonen will. Nur als Polemik gegen die, welche die Gültigkeit des Gesetzes leugnen, sei die Schrift zu begreifen. Wenn Paulus gesagt hatte, daß das Bündnis Gottes mit Abraham nicht auf Grund von

Baur und nach ihm verschiedene Forscher das Fortbestehen einer geschlossenen judaistischen Parteirichtung annahmen, wenn sie speziell in den judenchristlichen Gemeinden Palästinas unterschiedslos den Judaismus herrschend dachten. Denn wir müssen uns vergegenwärtigen: das geschichtliche Leben ist nicht stabil; es ist stetem Wandel unterworfen. Jede Generation ist in ihrem geistigen Leben einzig in ihrer Art. Die Geschichte wird nicht allein durch Gedanken und Ideen bestimmt, sondern auch durch äußere Umstände. Um ihren Lauf zu erkennen, sind neben der inneren Entwicklung mannigfache äußere Faktoren in Betracht zu ziehen. Die Gegensätze, welche während einer Generation bestanden, können in der nächsten verschwunden sein oder infolge der Entwicklung ihre Schroffheit vollkommen verloren haben. Andererseits werden niedere Entwicklungsstufen des geistigen Lebens durch höhere abgelöst.

Daß sich der Judaismus erhalten hat, steht fest, denn seine Spuren finden sich noch lange in den christlichen Gemeinden. Unklar ist nur, wie groß die judaistische Strömung gewesen ist. In Palästina war sie gewiß verbreitet. Hier verloren die Gläubigen mehr und mehr die Verbindung mit den heidenchristlichen Gemeinden in der Diaspora. Man sah nicht die Ausbreitung, welche das Christentum vornehmlich unter

---

Gesetzeswerken erfolgt sei, so legt der Verfasser dar, daß das Gesetz schon von den Erzvätern geboten wurde. Da ferner in der Schrift sich keine Polemik gegen den christlichen Glauben findet, so muß man nach Singer daraus schließen, daß der Verfasser kein Jude, sondern ein Judenchrist ist. Zugleich sieht Singer einen Beweis für den christlichen Standpunkt des Verfassers darin, daß sich in dem Buch eine Anzahl von Bestimmungen finden, welche von der traditionellen Halacha abweichen und im Talmud als minäisch bezeichnet werden. Aber Singers Beweisführung kann nicht als überzeugend gelten und ist mit Recht von den Forschern abgelehnt worden. Einmal beweist die letztere Beobachtung nichts für einen christlichen Ursprung. Es steht durchaus nicht fest, daß im Talmud mit Minim nur Christen bezeichnet werden. Wäre das der Fall, dann läge der Schluß auf christliche Abfassung immerhin nahe. Sodann ist der Beweis für antipaulinische Polemik nicht erbracht. Nur das geht aus den Ausführungen in dem Buche der Jubiläen hervor, daß es zur Zeit seiner Abfassung im Judentum Richtungen gab, welche dem Gesetz gegenüber eine freiere Stellung einnahmen. Daß das der Fall war, hat zuletzt besonders M. Friedländer, wenn auch übertreibend, gezeigt, vergl. Geschichte der jüdischen Apologetik, 1903, 437 f. Endlich zeigt eine Vergleichung des Standpunktes des Verfassers mit dem der Pharisäer, daß er ihn im wesentlichen teilt. Das Buch ist ein Zeugnis für die pharisäische Richtung zu Anfang der christlichen Zeitrechnung. Es ist streng jüdisch; es richtet sich gegen Gesetzesvernachlässigung, gegen Götzendienst und Unterlassung der Beschneidung.

den Heiden gewann. Dabei forderte der enge Zusammenhang mit dem Judentum sein Recht. Die christliche Geistesstimmung trat zurück. Die Alltäglichkeit machte sich geltend. Die Abhängigkeit von der jüdischen Gemeinschaft konnte nicht beseitigt werden. Man sah in Jesus den, der als Messias vom Himmel her das Gottesreich bringt. Das Gesetz war den Christen wertvoll; es gab die Norm ab für den rechten Christenwandel. Dabei erhielt sich die Hoffnung: Israel müsse vor den Heidenvölkern das Evangelium annehmen; das Heil sei in erster Linie den Juden verheißen. Man befolgte viele Sitten und Gebräuche, viele Regeln und Gesetze lediglich wegen der Gemeinschaft mit den Volksgenossen. Und der Haß gegen Paulus erhielt sich. Man wollte von seinem Wirken nichts wissen. Paulus galt in Palästina und Syrien den Christen als Gesetzesverächter, als Apostat, als Nationalfeind.

Inwieweit in der Diaspora der Judaismus verbreitet war, ist undeutlich. Man hat das Schweigen über Paulus und seine Wirksamkeit in Kleinasien auffällig gefunden. Zwar Ignatius und Polykarp erwähnen Paulus, aber bei Papias ist von Paulus nirgends die Rede, ebenso nicht bei Justin und Hegesipp. Das darf indes nicht auffallen. Die Christen trieben keinen Personenkultus. Wahrscheinlich legten hier und dort die Gläubigen jüdischer Abkunft auf das Gesetz Wert. Man betonte die Beschneidung sowie die Notwendigkeit der Beobachtung des mosaischen Gesetzes. Wahrscheinlich ist es auch, daß die judaistische Bewegung zur Zeit des Barkochebaaufstandes, als die Juden nicht allein in Palästina, sondern auch in der Diaspora eine nationale Begeisterung ergriff, von neuem sich regte. Wenn man sich auf das Zeugnis des Hegesipp berufen hat, welcher im Gegensatz zu der Häresie zur Zeit Trajans der Kirche nachrühmt: *ἐν ἑκάστῃ πόλει οὕτως ἔχει, ὡς ὁ νόμος κηρύσσει καὶ οἱ προφῆται καὶ ὁ κύριος* (vergl. bei Euseb, hist. eccl. IV, 22_3), so ist darin kein Beweis für das Vordringen des Judaismus in der Heidenkirche zu sehen; denn gedacht ist nur an das Alte Testament und die Herrenworte, welche die Autoritäten der Christenheit sind. Hegesipp weiß nichts davon, daß der Gegensatz zwischen Juden- und Heidenchristentum ein treibender Faktor der Entwicklung war. Er ist von der Reinheit und Übereinstimmung der kirchlichen Überlieferung überzeugt.[1])

---

[1]) Die Frage, inwieweit in der pseudoclementinischen Literatur ein Zeugnis der Stärke des Judaismus vorliegt, untersuchen wir hier nicht. Die Frage kann nur auf Grund umfassender Arbeiten, speziell mit Benutzung des ganzen jüdischen Sagenkreises, welcher sich an die Person des Simon knüpft, entschieden werden. Daß in den judenchristlichen Grundschriften, den Kerygmen, eine antipaulinische Tendenz vorliegt, sahen wir bereits. Nach H. Waitz, Die Pseudoclementinen, Texte und Untersuchungen,

4. Der Judaismus und der Synkretismus.

Eine besondere Erörterung bedarf das Verhältnis des Judaismus zu dem Synkretismus. Das ist vor allem deswegen notwendig, weil in diesem Zusammenhang gewöhnlich der Begriff „Ebionitismus" oder „Ebionismus" gebraucht wird. Wir sahen bereits: während eine Reihe von Forschern den Ebionitismus mit dem Judaismus direkt identifizieren oder die Judaisten, welche den Apostel Paulus bekämpfen, als Vorläufer der Ebioniten betrachten und den Nazaräern gegenüberstellen, unterscheiden andere von den Judenchristen, welche sich sowohl Ebioniten als Nazaräer nannten, eine besondere Gruppe gnostischer Judenchristen. Auch ist der Ebionitismus als Sonderrichtung aufgefaßt worden, die auf einen Stifter mit Namen Ebion zurückgeht, daher die Bezeichnung Ebionismus. Man geht dabei in erster Linie von den Angaben des Epiphanius aus und betrachtet als die charakteristischen Merkmale der Sonderrichtung das strenge Festhalten am Judentum, die Betonung des Gesetzes, den Haß gegen Paulus, die Betrachtung Christi als eines großen Propheten, welcher der Menschenwelt das Heil gebracht hat. Man weist auch darauf hin, daß der Ebionitismus in einem sehr nahen Verhältnis zu der Lehre Cerinths stand; Irenäus führe in seinem Werk unmittelbar nach Cerinth die Ebioniten an (vergl. adv. haer. I, 26).

N. F. 10, 1904 (vergl. auch A. Hauck, Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, XVIII, [3] 351) ist es durchaus unrichtig, das Simonbild der Clementinen unter dem Gesichtspunkt der judaistischen Polemik als ein Zerrbild des großen Heidenapostels zu betrachten, in dem Kampf zwischen Petrus und Simon eine Nachbildung der Kämpfe zwischen Petrus und Paulus zu sehen und die Überwindung des Simon durch Petrus als einen Sieg des petrinischen Judenchristentums über den Paulinismus auszulegen. Daß Simon AG. 8 kein Pseudopaulus ist, geht aus dem Zweck der Apostelgeschichte hervor. Auch weist der Zusammenhang der Erzählung auf keine antipaulinische Tendenz. Dagegen liegt nach P. W. Schmiedel (vergl. T. K. Cheyne and J. S. Black, Encyclopedia Biblica, IV, 4536 f.) und anderen Forschern AG. 8_9 f. Stoff vor, der ursprünglich antipaulinisch war. AG. 8_9 f. wurde zuerst von Paulus erzählt, welcher die Kollekte nach Jerusalem bringt. Zugleich glaubt Schmiedel annehmen zu müssen, daß die antipaulinische Polemik in der weitverzweigten Simonlegende auf die Kreise der judaistischen Gegner zurückgeht, mit denen Paulus zu kämpfen hatte.

Unhaltbar ist der Versuch von E. Preuschen (Z. N. W. 1901, 174 f.) zu zeigen, daß in dem Antichrist der Eliasapokalypse ein Zerrbild des Apostels Paulus, welches man sich in judenchristlichen Kreisen von ihm gemacht hatte, vorliegt. Die Schilderung des Antichrist gehört offenbar der jüdischen Grundschrift an, auf welche die Eliasapokalypse zurückgeht, vergl. W. Bousset, Der Antichrist in der Überlieferung des Judentums, des N. T. u. der alten Kirche, 1895, 56f.

Um über diese Punkte Klarheit zu gewinnen, wird es am richtigsten sein, wenn wir von der Beantwortung der Frage ausgehen, ob es einen Ebion gegeben hat, welcher der Stifter einer besonderen Richtung innerhalb des Judenchristentums war. Die Frage sicher zu entscheiden ist nicht leicht. Es lassen sich eine Reihe von Gründen für und gegen die Annahme der Existenz eines Ebion geltend machen. Beginnen wir mit den Zeugnissen, welche man im rabbinischen Schrifttum gefunden hat. J. Lightfoot machte einst in seiner interessanten Arbeit Parergon de excidio urbis darauf aufmerksam, daß jer. Joma, fol. 4, col. 3 ein אביון vorkomme.[1]) Aber dort ist von einem ר' אבון die Rede. In der Gegenwart sind alle Forscher der Ansicht, daß der Talmud den Namen Ebion nicht hat. Hingegen findet sich ein Ortsname בי אביוני Baba kamma 117 a. Diesen übersetzt J. Levy, Neuhebräisches Wörterbuch I, 9, mit „Ort der Ebioniten". Dazu ist man indes nicht berechtigt, da an der genannten Stelle von einer babylonischen Ortschaft die Rede ist. Man wollte den Ausdruck בי אביוני auch mit dem rätselhaften בי אבידן in Schabbath 116 a in Verbindung bringen, indem man unter אבידן Ebioniten vermutete.[2]) Aber auch das ist sehr unwahrscheinlich. Nun sprechen eine Reihe von Kirchenvätern von einem Ebion. Tertullian erwähnt den Namen de praescriptione haereticorum C. 10, 33, de carne Christi C. 14, de virginibus velandis C. 6, ebenso Hippolyt, Philosophumena 7_{34}, 10_{22}, Epiphanius, haer. 30, Hieronymus, besonders Comm. in Gal. ad 3_{14}, Comm. in Tit. ad 3_{10} und andere.[3]) Ausführlich erzählt Epiphanius über Ebion. Dieser habe seinen Wohnsitz in Kochaba gehabt und sei bis nach Ephesus und Rom gekommen; er habe alle Ketzereien in sich vereinigt und sich von den Samaritanern die Scheußlichkeit, von den Juden den Namen, von den Ossäern, Nazoräern und Nasaräern die Gesinnung, von den Karpokratianern die Tücke, von den Christen den Zunamen angemaßt (vergl. haer. 30_1). Das Zeugnis all dieser Kirchenväter ist bei der Frage nach der historischen Glaubwürdigkeit nicht ohne weiteres ausschlaggebend. Mit der Möglichkeit, daß die Annahme eines Sektenstifters Ebion auf Mythenbildung beruht, muß gerechnet werden. Am kundigsten der Verhältnisse in Palästina und Syrien waren von den genannten Kirchenvätern ohne Zweifel Hieronymus und Epiphanius. Aber es ist be-

---

[1]) Vergl. J. Lightfoot, Works ed. by Pitmann, III, 1822, 404.

[2]) Vergl. A. Kohut, Aruch completum, II, 46, J. M. Jost, Geschichte des Judentums und seiner Sekten, II, 1858, 40, meint: vielleicht ist בי אבידן und בי נצרפי eine Korruption aus אביונים und נצרנים, vergl. L. O. 1845, 4, sowie auch 1849, 570 (Oppenheim, Die Ebioniten und der Talmud).

[3]) Vergl. noch Victorin von Petavium, Philastrius, Marius Mercator, Isidor von Spanien.

kannt, daß die Zuverlässigkeit ihrer Nachrichten in vielen Punkten starken Bedenken unterliegt. Hieronymus hat vieles kritiklos hingenommen, was ihm die Juden vorgeschwatzt haben. Er macht hier und dort in seinen Schriften äußerst konfuse Angaben über die judenchristlichen Verhältnisse. Das beweist schon, was er über das Hebräerevangelium berichtet. Was speziell die Fragmente anbetrifft, welche Hieronymus als von Ebion herrührend mitteilt, so wäre es trotz der kritischen Bedenken, die man gegen die Echtheit geltend gemacht hat, immerhin möglich, daß sie von Ebion herrühren könnten, wenn an seiner Existenz nicht zu zweifeln ware. Auf der anderen Seite ist bereits auf die Unzuverlässigkeit der Nachrichten des Epiphanius des öfteren hingewiesen worden. Äußerst leichtgläubig benutzte er in seiner Ketzergeschichte den schriftlich fixierten Stoff, welchen er vorfand, sowie die mündlichen Nachrichten, welche ihm zu Ohren gekommen waren. Man muß daher sagen: Angaben, welche sich bei Epiphanius allein finden, sind auf das Genaueste auf ihre Glaubwürdigkeit hin zu prüfen. Was Epiphanius über Ebion sagt, ist höchst unklar. Man erhält aus den Mitteilungen haer. 30 nicht den Eindruck, daß Epiphanius gut darüber unterrichtet war. Teils hat er seine Kunde von Ebion aus seinen Vorlagen, besonders aus Hippolyt, teils aus mündlichen Überlieferungen geschöpft. Mit Recht stimmen daher die meisten Forscher darin überein, daß den Nachrichten des Epiphanius kein besonderer Wert zuzuschreiben ist.[1]) Die anderen Zeugnisse endlich über die Existenz des Ebion, soweit sie nicht von Epiphanius und Hieronymus abhängig sind, würden nur dann Glaubwürdigkeit verdienen, wenn sich anderweitig die Existenz des Ebion wahrscheinlich machen ließe.

Das ist nicht der Fall. Nicht stichhaltig freilich ist das Argument, welches man gegen die Existenz des Ebion von dem Namen her genommen hat. Man sagt: es sei nicht recht glaublich, daß ein Mann den Namen Ebion (arm) führte; denn Ebion kann sehr wohl nur ein Beiname des Sektenstifters gewesen sein. Aber ausschlaggebend sind folgende Momente: erstens, auffällig ist das Schweigen des Justin und des Hegesipp über den Stifter einer Sonderrichtung unter den Judenchristen mit Namen Ebion. In den aufbewahrten Fragmenten der Denkwürdigkeiten des Hegesipp findet sich nichts darüber. Einige Forscher haben in dem Thebutis, welchen Hegesipp erwähnt (vergl. Euseb, hist. eccl. IV, 22), den Ebion sehen wollen. Man nimmt an: Ebion war ein Beiname des Thebutis, den ihm seine Anhänger gegeben

[1]) Wenn es haer. 30_{18} heißt: *οὗτος μὲν οὖν ὁ Ἐβίων καὶ αὐτὸς ἐν τῇ Ἀσίᾳ ἔσχεν τὸ κήρυγμα καὶ Ῥώμῃ,* so ist statt *Ῥώμῃ* vielleicht *τὴν ῥώμην* zu lesen.

haben; oder er selbst hat sich vielleicht den Namen beigelegt, was ja damals nichts Ungewöhnliches war. Zudem stimmt die Zeit, in welcher Thebutis aufgetreten sein soll, mit der, in welcher nach Ansicht verschiedener Kirchenväter die Sekte der Ebioniten entstanden ist, überein; und da Hegesipp den Ebion sowie die Ebioniten sonst nicht nennt, so liegt die Annahme sehr nahe, daß er mit dem Hinweis auf Thebutis diese meint.[1]) Indes, diese Kombination hat keine weiteren Anhaltspunkte. Von den Denkwürdigkeiten des Hegesipp aus läßt sich erstens nicht sicher argumentieren, da diese uns nicht vollständig überliefert sind, und die Angaben über die Zeit bei den Kirchenvätern schwanken doch sehr. Zweitens ist das Schweigen des Irenäus über Ebion auffällig. Zwar ist das, was er über die Judenchristen weiß, überaus dürftig. Er hatte darüber nur spärliche Kunde. Auch war es nicht notwendig, daß Irenäus, indem er die Ebioniten tadelte, den Stifter Ebion nannte. Aber man sollte doch meinen, daß, wenn Ebion der Stifter einer Sonderrichtung unter den Judenchristen gewesen wäre, wenn er, wie es heißt, eine Propaganda bis nach Ephesus und Rom ausgeübt hätte, Irenäus bei dem Zweck, welchen er mit seinem Ketzerwerk verfolgte, darauf aufmerksam gemacht hätte. Drittens befremdet das Schweigen des Origenes und Euseb. Nach Origenes kommt der Name Ebioniten allen Judenchristen zu, und zwar deswegen, weil sie Anhänglichkeit an dem „armseligen Gesetz" zeigen (vergl. c. Celsum II, 1, V, 61 f.). Einen Ebion kennt er nicht, ebensowenig Euseb. Die *διττοὶ Ἐβιωναῖοι*, von welchen beide sprechen (vergl. c. Celsum V und hist. eccl. III, 27), sind die Nazaräer und Ebioniten, welche unter dem gemeinschaftlichen Namen „Ebioniten" zusammengefaßt werden. Es sind die Gläubigen jüdischer Abkunft, welche die jungfräuliche Geburt Christi annehmen, und die, welche sie leugnen. Diese drei Momente machen es sehr wahrscheinlich, daß ein Judenchrist Ebion in Wirklichkeit gar nicht existiert hat.

Damit haben wir die Hauptpunkte geprüft, welche bei unserem Problem in Betracht kommen, und wir müssen sagen: viele Gründe sprechen dafür, daß Ebion eine fingierte Persönlichkeit ist, an welche einige Kirchenväter geglaubt haben. Vielleicht trug die Zusammenstellung der Ebioniten mit den Cerinthianern, die wir schon bei Irenäus finden, dazu bei, daß die Legende von einem Ebion entstand. Es erübrigt nur noch, die Entstehung des Namens Ebioniten zu erklären, auf Grund der geschichtlichen Tatsachen zu eruieren, wie es zu diesem Namen, der im Lauf der Zeit im verschiedenen Sinn gedeutet worden ist, kam.

[1]) Vergl. B. J. Hilgers, Kritische Darstellung der Häresien und der orthodoxen dogmatischen Hauptrichtungen I, 1837, 121.

Bestimmte Nachrichten darüber liegen nicht vor. Wir sind also nur auf Vermutungen angewiesen. So hat denn eine Reihe von Forschern behauptet: der Name rühre von den Juden her; Ebionim war ein passender Schimpfname für den Haufen geringer Leute, welche auf die Ankunft eines armseligen Messias hofften. Aber das ist, geschichtlich betrachtet, nicht recht glaublich, denn unter den ungläubigen Juden gab es gewiß infolge der politischen und wirtschaftlichen Verhältnisse Palästinas viele Arme. Armut war nicht allein ein Charakteristikum der Jesusgläubigen. Auch findet sich weder in der ältesten christlichen noch in der jüdischen Literatur irgend ein Anhalt dafür, daß die Juden den Christen diesen Namen gaben. Lukas sagt in der Apostelgeschichte nichts darüber. Die Juden nannten die Jesusgläubigen Nazoräer, eine Bezeichnung, in der ihre Abneigung gegen die Annahme der Messianität Jesu zum Ausdruck kam. Ungenügend ist ferner die Erklärung, welche wir bei Euseb lesen: die Alten benannten die Häretiker mit einem eigenen Namen Ebionäer deswegen, weil sie von Christus armselige und niedrige Vorstellungen hatten (vergl. hist. eccl. III, 27). Man wird vielmehr sagen müssen: die Christen nannten sich selbst Ebioniten (אביוניא), die Armen, im Hinblick auf ihre äußere Lage und das Alte Testament. In diesem, besonders in den Psalmen und Propheten (vergl. Amos, Jesaja), sprachen viele Stellen von den אביונים. Vor allem die Frommen im jüdischen Volk wurden so genannt. Das nahmen offenbar die Gläubigen auf, indem sie sich zugleich der Verheißung Christi erinnerten, daß den „Armen" das Reich Gottes gehört (vergl. Luk. 6_{20}). Man lebte des zuversichtlichen Glaubens, daß Gott die Armen auf dieser Welt erwählt hat (vergl. Jak. 2_{5}). Daß man auf die Armut Wert legte und freiwillige Armut verlangte, ist damit zunächst nicht gesagt. Beachtenswert ist aber, daß bei Epiphanius die Notiz sich findet: die Ebioniten leiten ihren Namen von der Armut her, in welche sie durch Verkauf ihrer Güter und Habe zur Zeit der Apostel geraten sind (vergl. haer. 30_{17}). Es ist möglich, daß schon in der Urgemeinde der Name Ebionim als Bezeichnung der Christen aufgekommen ist, denn wir wissen, daß in ihr Arme vorhanden waren (vergl. Gal. 2_{10}). Es ist aber auch möglich, ja wahrscheinlich, daß erst die Christen nach der Flucht aus Jerusalem, besonders seit dem römischen Kriege, den Namen Ebionim sich beilegten. Ein Bild der Lage, in welcher sich damals die Gläubigen befanden, gibt uns die Sondertradition, welche Lukas in seinem Evangelium aufgenommen hat. Es erhellt also aus dem bisher Gesagten, daß die Bezeichnung Ebioniten zunächst weder mit dem Judaismus noch mit dem Synkretismus etwas zu tun hat. Der Name war anfangs nicht der Ausdruck einer religiösen Sonderrichtung innerhalb des Judenchristentums.

Nachdem wir dieses klar gestellt haben, betrachten wir jetzt das Verhältnis des Judenchristentums zum Synkretismus. Von vornherein ist die Annahme einer Beeinflussung der Judenchristen in Palästina und Syrien durch die synkretistischen Bewegungen sehr wahrscheinlich, denn im Judentum des ersten Jahrhunderts machten sich, wie wir sahen, mannigfache synkretistische Strömungen geltend, und zwar besonders seit dem Jahre 70. Wir wissen freilich positiv wenig davon. Aber man darf vermuten, daß verschiedene Sekten, vor allem von Mesopotamien und Babylonien aus Vorstöße bis nach Syrien machten und Propaganda trieben. Neben dem Ostjordanland war Samarien ein überaus fruchtbarer Boden für die Verbreitung von mystischer Denkweise, von Gnosis und Magie. Das ist aus den legendenreichen Berichten über Männer wie Dositheus, Simon, Menander deutlich zu ersehen.[1]) Waren demnach synkretistische Bewegungen vorhanden, so müssen wir schließen, daß auch Judaisten, d. h. solche judenchristlichen Kreise, welche der Heidenmission im Sinn des Paulus fremd gegenüberstanden, von dem Synkretismus beeinflußt wurden. Daß es aber innerhalb des Judenchristentums zu Zersplitterungen kam, davon legen zwei Nachrichten Zeugnis ab, die in diesem Zusammenhang besprochen werden müssen.

Zunächst berichtet Hegesipp in seinen Denkwürdigkeiten: nach dem Tod des Jakobus, des Bruders des Herrn, habe sich unter den verschiedenen geistigen Elementen, aus welchen die palästinensische Gemeinde zusammengesetzt war, eine im Stillen schleichende Opposition gezeigt, und das Ansehen Symeons, des Nachfolgers des Jakobus, sei nicht genügend anerkannt worden. Durch mündlich fortgepflanzte, verkehrte Ansichten wurde die Kirche, welche bis dahin eine Jungfrau war, verderbt. Den Anfang machte dazu Thebutis, weil er nicht Bischof geworden war. Er gehörte zu den sieben Sekten . . . . (vergl. bei Euseb, hist. eccl. IV, 22).[2]) Mit diesen Worten gibt Hegesipp offenbar nur das wieder, was er durch Hörensagen erfahren hat. Für uns ist das Verständnis im einzelnen äußerst schwierig. Dunkel ist vor allem der Name Thebutis. Was den Zusammenhang der Worte an-

[1]) Vergl. zuletzt besonders J. A. Montgomery, The Samaritans, The Earliest Jewish Sect, 1907, 252 f.

[2]) Vergl. Zahn, Forschungen VI, 235 f. Der Text nach dem Hinweis auf die sieben Sekten ist sehr schlecht überliefert (*ἀπὸ τῶν ἑπτὰ αἱρέσεων ὧν καὶ αὐτὸς ἦν (?τῶν) ἐν τῷ λαῷ, ἀφ' ὧν Σίμων, ὅθεν οἱ Σιμωνιανοί, καὶ Κλεόβιος, ὅθεν (καὶ?) Κλεοβιηνοὶ καὶ Δοσίθεος, ὅθεν Δοσιθεανοί, καὶ Γορθαῖος, ὅθεν Γοραθηνοί, καὶ Μασβώθεος, ὅθεν Μασβώθεοι*). Undeutlich ist die Schreibung von Θεβοῦθις oder Θαιβοῦθις oder Θεοβοῦδης. Rufin hat Theobutes, der Syr. תאבותים.

betrifft, so hat man mit Recht darauf aufmerksam gemacht: die Kirche wird Jungfrau genannt, weil bei der Wahl des Symeon die Einmütigkeit der Christen zutage trat. Des Thebutis Hoffnung auf Bischofswahl schlug fehl. Auf diese Weise kam es zur Verbreitung ketzerischer Ansichten. Durch die Worte: er gehörte zu den sieben Sekten wird der Ursprung der Irrlehre markiert. Wer nun der Thebutis ist, wird von Hegesipp nicht gesagt. Man hat verschiedene Hypothesen aufgestellt. Man erklärt: Thebutis war ein Judaist, der von seiner Partei dem Symeon gegenüber als Bischof vorgeschlagen wurde; man hat ihn auch in Zusammenhang gebracht mit dem Vater des verräterischen jüdischen Priesters Jesus, Sohn des *Θεβουθεῖ* (al. *Θεβουθί*, *Θεβουτί*), welchen Josephus, bell. jud. VI, 8_3 erwähnt. Aber bei der Voraussetzung, daß Thebutis Name einer Person ist, bleibt die Tatsache auffällig, daß Hegesipp sagt: er habe den sieben jüdischen Sekten angehört. Diese werden an anderer Stelle zuvor von ihm aufgezählt (vergl. Euseb, hist. eccl. IV, 22_6), offenkundig mit der Absicht zu zeigen, welche Hauptrichtungen unter den Juden Christus und seinen Verwandten feindlich gegenüber standen. Gesagt wird nicht, daß Thebutis nur einer dieser Sekten angehörte, sondern allen.[1]) Zudem wird von den Kirchenvätern sonst nirgends der Name erwähnt. Das legt die Annahme nahe, daß unter Thebutis keine Person, sondern ein Kollektivbegriff im Sinne von Greuel zu verstehen ist.[2]) Dann ist die Meinung: der Greuel unter den Christen, d. h. die, welche durch verschiedene jüdische Sekten beeinflußt worden waren, störte die Eintracht der Christenheit, weil nicht ein Mann ihrer Anschauungen, sondern Symeon zum Bischof gewählt wurde. Hegesipp hat das, was ihm erzählt wurde, sicher nicht verstanden. Er denkt bei dem Wort Thebutis an eine Person und stellt diese in eine Linie mit Simon, Kleobius, Dositheus, Gorthäus und Masbotheus.

---

[1]) Was die folgenden Worte *καὶ αὐτὸς ἦν (?τῶν) ἐν τῷ λαῷ* besagen sollen, ist bei der Textunsicherheit schwer auszumachen. Jedenfalls widerstreiten sie nicht der Auffassung, daß Thebutis ein Kollektivbegriff ist. Über die Zahl der sieben Sekten vergl. Zahn, Forschungen VI, 228 f. Eine interessante, aber durchaus unbewiesene Darlegung hat Krüger in dem Programm: Scholion in verba Hegesippi *τινὲς οὖν τῶν ἑπτὰ αἱρέσεων . . .*, Braunsberg, 1864, dargeboten. Er meint: unter den *αἱρέσεις* sind nicht Sekten zu verstehen, sondern Abteilungen des Volkes. Der aus sieben Personen bestehende Magistrat habe ein Mitglied aus jeder dieser sieben Abteilungen enthalten, das Synedrium aber aus jeder zehn.

[2]) Die Ableitung von תּוֹעֵיבָא comm., תּוֹעֵיבְתָא f. ist wahrscheinlicher als die von תְּיוּבָא oder תְּיוּבְתָא, an die besonders C. A. Credner, Einleitung in das Neue Testament, I, 1836, 620 denken wollte, denn das Wort תְּיוּבָא oder תְּיוּבְתָא wird nachweislich weit seltener gebraucht, vergl. J. Levy, Chaldäisches Wörterbuch über die Targumim, 1867. 68, 535 f. und 547 f.

Neben der Nachricht des Hegesipp betrachten wir zweitens die Mitteilungen des Epiphanius. Dieser spricht von verschiedenen Schattierungen des Judenchristentums; er spricht von Ebioniten, Elkesaiten, von Ossäern, Nazoräern, Nasaräern und Sampsäern; er beschreibt ihre Herkunft, ihren Wohnort und ihre Anschauungen. Dabei geht er in seiner Anschauung von der Voraussetzung aus, daß diese judenchristlichen Sekten in einem näheren Verhältnis zu den Essäern stehen, vergl. haer. 18, 19, (29), 30, 53. Zunächst erzählt Epiphanius von den Nasaräern: sie seien von Herkunft Juden und stammen vornehmlich aus dem Ostjordanland; sie enthalten sich blutiger Opfer und meiden jeden Fleischgenuß (haer. 18_1). Er stellt sie mit den Sadducäern, den Schriftgelehrten, den Pharisäern, den Hemerobaptisten, den Ossäern und den Herodianern zusammen (haer. 20_3) und unterscheidet sie von den christlichen Nazoräern (haer. 29_6). Haer. 19 beschreibt Epiphanius die Ossäer (vergl. haer. 19_5, 30_3: *Ἐσσηνοί* [= *Ὀσσηνοί*]): obgleich sie vollkommen jüdisch leben, verwerfen sie dennoch die heiligen Schriften; er hebt hervor, daß sie als jüdische Sekte nicht mehr bestehen, sondern in die Sampsäer und Ebionäer übergegangen seien (vergl. haer. 20_3). Ihr ursprünglicher Wohnort war Nabatäa, Ituräa, Moabitis, Arielitis und das Land östlich vom Toten Meer. Mit den Ossäern verband sich nach Epiphanius (vergl. haer. 19_2, *συνῆπται*) der Judenchrist Elxai. Überbleibsel dieser Verbindung sind in Nabatäa und Peräa bei Moabitis vorhanden, die den Namen Sampsäer tragen. Mit den Eigentümlichkeiten der Lehren der Ossäer stimmt denn auch das überein, was Epiphanius über die Sampsäer berichtet. Er betrachtet diese Sekte nach den Nazoräern und Ebionäern und stellt sie mit den Elkesaiten zusammen, haer. 53 (vergl. 53_2: *Σαμψαῖοι γὰρ ἑρμηνεύονται Ἡλιακοί;* 20_3: *Σαμψῖται* und 30_3: *παρὰ τοῖς Σαμψηνοῖς καὶ Ἐσσηνοῖς καὶ Ἐλκεσαίοις καλουμένοις*). Er gibt als ihren Wohnsitz den an, von welchem die jüdischen Ossäer ausgegangen sind, nämlich Peräa, jenseits des Toten Meeres im Lande Moabitis um den Arnonfluß herum und jenseits in Ituräa und in Nabatäa (vergl. haer. 53_1 und 29_1). Er berichtet dann, daß sie ebenso wie die Ossäer, Ebionäer und Nasaräer das Buch des Elxai gebrauchten, indem sie zugleich vorgaben, daß sie noch ein anderes Buch von Jexai, dem Bruder des Elxai, besitzen. Sie bekennen sich zur Einheit Gottes und verehren Gott durch Waschungen; sie verehren das Wasser göttlich; einige von ihnen enthalten sich des Fleischgenusses. Weder Propheten noch Apostel (zu denken ist offenbar an die paulinischen und sogenannten katholischen Briefe) nehmen sie an; Christus bekennen sie als den, der zuerst in Adam erschienen ist und zur Schwester den heiligen Geist hat (*κτίσμα αὐτὸν ἡγούμενοι καὶ ἀεί ποτε φαινόμενον, καὶ πρῶτον μὲν πεπλάσθαι*

αὐτὸν ἐν τῷ 'Αδάμ, ἐκδύεσθαι δὲ αὐτὸν τὸ σῶμα τοῦ 'Αδὰμ καὶ πάλιν ἐνδύεσθαι, ὅτε βούλεται).

Auf Grund dieser Mitteilungen, welche Epiphanius macht, haben viele Forscher einen nachteiligen Einfluß des Essäismus auf das Judenchristentum Palästinas und Syriens behauptet. Man spricht von einer Zersetzung des Christentums durch den Essäismus; man meint: die Ebionäer seien nichts anderes als essäisch gesinnte Männer, welche sich dem Christentum angeschlossen haben. Die aus Jerusalem ausgewanderten Christen kamen in dem Ostjordanland mit den Essäern in enge Verbindung. Die Ossäer, Sampsäer und Elkesaiten sind Richtungen des palästinensischen Essäismus. Wir haben darin vielleicht die drei obersten Essäerklassen vor uns. Der Name Elxai ist nur eine Personifikation. Man weist endlich darauf hin, daß die Vermischung des Essäismus mit dem Judenchristentum dazu beitrug, daß es im Lauf der Zeit zu blühenden Gemeinden jenseits des Jordan kam, von denen noch lange sich Überbleibsel erhalten haben.[1])

Nun ist gewiß, daß wir die Anschauungen der Essäer, soweit wir sie kennen, bei den einzelnen judenchristlichen Sekten, welche Epiphanius erwähnt, wiederfinden, und es besteht die Wahrscheinlichkeit, daß Essäer zum Christentum übergetreten sind. In verschiedenen Punkten stimmen die Gedanken des Evangeliums mit den essäischen Grundsätzen überein. Auch ist klar, daß Epiphanius von der engsten Verwandtschaft zwischen den judenchristlichen Sekten und den Essäern überzeugt ist. Für ihn sind Essäer und Ossener ein und dieselbe Sekte. Obgleich er haer. 10 die *'Εσσηνοί* als eine besondere Sekte behandelt, sie von den *'Οσσηνοί* unterscheidet und zu den Samaritanern rechnet, so ist doch das im Grunde hinfällig, denn von den *'Εσσηνοί* weiß er gar nichts Bestimmtes zu berichten. Man hat den Eindruck, daß er über die Essäer keine genaue Nachricht erhalten hat. Anderseits stimmt das, was Epiphanius über die Sampsäer berichtet, im großen und ganzen mit dem überein, was er über die Ossäer sagt. Die Elkesaiten hinwiederum führt er unter dem Namen Sampsäer auf. Aber aus all dem, was Epiphanius mitteilt, geht deutlich hervor, daß er selbst über das Verhältnis der Essäer zu den Judenchristen keine klare Vorstellung gehabt hat. Man vergleiche nur, wie er in seinem Bericht

---

[1]) Ein Hauptvertreter dieser Ansicht war K. A. Credner, vergl. Winers Z. w. Theol. 1827, 1828 und Beiträge zur Einleitung in die biblischen Schriften I, 1832, 268 f. S. 367 heißt es: „Die Essäer waren ein geheimer Orden, dessen Mitglieder in vier Klassen zerfielen. Die Namen von drei dieser Klassen liegen uns bei Epiphanius vor; sie heißen Ossäer, Sampsäer und Elkessäer"; vergl. ferner die Aufstellungen von F. Ch. Baur, Schwegler, Ewald und Ritschl.

den zweideutigen Ausdruck *συνάπτεσθαι* gebraucht. Auch liegen hier und dort offenkundige Unklarheiten vor. Ohne nähere Kritik und Untersuchung hat er das fixiert, was ihm zu Ohren kam. Haer. 30_{15} und 30_{23} sagt er, daß er die Schriften der Ebioniten kenne. Aber daß er persönlich während seines Klosterlebens in Palästina in das Ostjordanland gekommen ist und dort mit den Sekten in Verbindung trat, ist durch nichts zu erweisen. Wahrscheinlich ist, daß er auf Cypern, wo er Bischof war, durch die Judenchristen verschiedene Nachrichten erhielt (vergl. haer. 30_{18}). Er hat jedoch diese nicht näher geprüft. So hat er auf Grund mündlicher Traditionen die Unterscheidung zwischen Nazoräern und Nasaräern übernommen, wobei ihm das Verhältnis zu den Nasiräern unklar ist. So nennt er keinen sachlichen Unterschied zwischen den Ossäern und Nasaräern; nur verschiedene Wohnsitze weiß er zu nennen. So gibt er bisweilen selbst zu, daß er seiner Sache nicht gewiß ist: haer. 30_{3} stellt er es als eine bloße Vermutung hin (vergl. *τάχα δὲ οἶμαι*), daß die Ebionäer mit den Elkesaiten sich verbunden haben möchten.

Wenn wir das alles erwägen, so muß mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß die Angaben des Epiphanius über das Verhältnis der Essäer zu den Judenchristen auf Verwechslungen beruhen, und sein Bericht wird nur dann Glaubwürdigkeit verdienen, wenn sich anderweitig wahrscheinlich machen läßt, daß tatsächlich eine Einwirkung der Essäer auf die Judenchristen im Ostjordanlande stattgefunden hat. Das ist aber nicht der Fall, denn erstens wissen unsere Quellen von einem Untergang der Essäer im Jahre 70 oder von einem Übertritt derselben zum Christentum nichts zu berichten. Josephus setzt zur Zeit der Abfassung seiner Werke offenbar den Bestand der Essäer noch voraus. Ebenso glaubt Plinius, hist. nat. V, 17, daß sie zur Zeit noch in der Wüste am Toten Meer leben. Drittens müssen wir uns vergegenwärtigen, daß die Essäer von der Welt abgeschlossene Konventikel bildeten, kleine Ordensgemeinschaften, deren Hauptbestreben allein die Heiligung war, und die vier Klassen, in welche die Essäer je nach der Zeit ihres Eintritts in den Orden nach dem Bericht des Josephus (vergl. bell. jud. II, 8_{10}) zerfallen, können unmöglich mit den vier Sekten, welche Epiphanius nennt, in irgendwelchem Zusammenhang stehen. Viertens weist die Zersetzung des Judenchristentums in verschiedene Richtungen auf starken, außerjüdischen Einfluß hin, speziell auf Einwirkung arabisch-babylonischer Vorstellungen und Bräuche. Das beweist vor allem eine Untersuchung dessen, was wir von den Elkesaiten wissen. Was zunächst den Namen Ossener anbetrifft, so ist es durchaus unklar, wie derselbe zu erklären ist. Mit dem Namen der Essäer hängt er schwerlich zusammen. Von den Sampsäern sagt dann Epiphanius: *Σαμψαῖοι γὰρ*

ἑρμηνεύονται Ἡλιακοί (vergl. haer. 53_2). Das führt darauf, daß bei ihnen der Sonnenkultus herrschte. Man hat wohl an die Ableitung von שמש (dienen) gedacht und gemeint: mit Bezug auf die Therapeuten nannten sich diese Christen Sampsäer. Aber diese Vermutung hat in den Quellen keinen besonderen Anhalt. Zudem standen die Therapeuten keineswegs mit den Essäern in Verbindung. Nun wissen wir nicht, daß Sonnenkultus bei den Juden in der nachexilischen Zeit vorgekommen ist. Man hat sich dafür auf die Essäer berufen, von denen Josephus, bell. jud. II, 8_5 sagt, daß sie des Morgens sich nach Osten, der aufgehenden Sonne zu (*εἰς ἥλιον*), richten, gleichsam bittend, sie möge aufgehen. Indes, in diesen Worten kann kein Beweis für einen tatsächlich bei den Essäern bestehenden Sonnenkultus gesehen werden (vergl. auch II, 8_9). Nur Josephus berichtet davon, und der Zusammenhang, in dem er das tut, weist darauf hin, daß es sich nicht um eigentliche Gebete an die Sonne handelt: er will den Lesern seines Buches die Richtung der Essäer bei dem Gebet nach Osten und nicht nach Jerusalem erklären.[1]) Der Bericht des Epiphanius über die Elkesaiten wird wesentlich ergänzt durch die von Hippolyt aufbewahrten Fragmente des Buches Elxai, welches dieser selbst gekannt hat. Danach ist dem Elxai, einem gerechten Mann, durch einen Engel von wunderbarer Größe, welcher mit Christus identisch gewesen sein soll, im Lande der Syrer ein Buch überreicht worden. Dieser habe es dem *Σοβιαΐ* übergeben. Jeder, welcher dem Buche Folge leiste, könne durch Taufe Sündenvergebung erlangen, und zwar sei für das dritte Jahr der Regierung Trajans eine neue Sündenvergebung den Menschen verkündigt worden (Philos. $9_{13\text{ u. }16}$). Weiter erfahren wir, daß die Taufe geschehen soll im Namen des großen und höchsten Gottes und im Namen seines Sohnes, des großen Königs,[2]) auch unter Anrufung von sieben

---

[1]) Vergl. die Darlegung von E. Lucius, Der Essenismus in seinem Verhältnis zum Judentum, 1881, 61 f.

[2]) Ferner lesen wir bei Hippolyt, daß die Elkesaiten eine Taufe lehrten in voller Kleidung (*σὺν παντὶ τῷ φορέματι*) gegen den Biß eines Hundes (*ἄν . . . κύων λυσσῶν καὶ μαινόμενος, ἐν ᾧ ἐστι πνεῦμα διαφθορᾶς, δάκῃ ἢ περισχίσῃ ἢ προσψαύσῃ*). Sie sagten: man solle bei der Taufe zu Gott beten und versprechen, nicht mehr zu sündigen. Der Begriff der Sünde wird in folgender Weise umschrieben: nicht die Ehe zu brechen, zu stehlen, Unrecht zu tun, zu übervorteilen, zu hassen, Frevel zu begehen (*ἀθετεῖν*), an dem Bösen Gefallen zu finden, vergl. Philos. 9_{15}. Weiter heißt es: bei Schwindsucht soll man kalte Bäder nehmen, ebenso bei Besessenheit, und zwar vierzigmal in sieben Tagen, vergl. Philos. 9_{16}. Daß bei der Taufe Beschwörungen vorkamen, ist Philos. 10_{29} ausgesprochen: *χρῶνται δὲ ἐπα(οι)δαῖς καὶ βαπτίσμασιν ἐπὶ τῇ τῶν στοιχείων ὁμολογίᾳ*.

Zeugen, nämlich des Himmels, des Wassers, der heiligen Geister, des Gebetsengels, des Öls, des Salzes und der Erde (vergl. Philos. 9_{15}). Daß ferner dabei astrologische Vorstellungen vorhanden waren, geht daraus hervor, daß die Tauftage nach dem Stand der Gestirne festgesetzt wurden (vergl. Philos. 9_{16}).[1]) Endlich wird von Hippolyt berichtet, daß die Elkesaiten die Notwendigkeit der Beobachtung des Gesetzes betonten, daß sie an dem Sabbath und an der Beschneidung festhielten, daß sie über Christus verschiedene Vorstellungen hatten, unter anderem auch an die Jungfrauengeburt glaubten (vergl. Philos. $9_{14, 15, 16}$, 10_{29}). Inwieweit im einzelnen diese Nachrichten geschichtliche Glaubwürdigkeit haben, kann hier in diesem Zusammenhang nicht untersucht werden. Man hat gemeint, daß das Elxaibuch erst später geschrieben worden sei und den Pseudopropheten Alcibiades aus Apamea, der es, wie Hippolyt (Philos. 9_{13}) berichtet, um das Jahr 220 nach Rom brachte, zum Verfasser habe. Er bezeichnete sein Buch mit Absicht als in einer früheren Zeit entstanden. Aber die bestimmte Zeitangabe, das dritte Jahr Trajans, findet doch nur dann eine befriedigende Erklärung, wenn die Schrift wirklich um das Jahr 100 herum in elkesaitischen Kreisen verfaßt worden ist.[2]) Jedenfalls geht aus dem Bilde,

[1]) Vergl. Philos. 9_{16}, *ἀλλ' ἐπειδὴ καὶ ἀστρολογικῇ πλάνῃ κεχρῆσθαι αὐτοὺς ἔφημεν, ἐξ αὐτῶν δείξομεν, φησὶν γὰρ οὕτως· εἰσὶν ἀστέρες πονηροὶ τῆς ἀσεβείας· τοῦτο νῦν ὑμῖν εἴρηται, εὐσεβεῖς καὶ μαθηταί· φυλάσσεσθε ἀπὸ τῆς ἐξουσίας τῶν ἡμερῶν ἀρχῆς αὐτῶν καὶ μὴ ποιεῖτε τὴν καταρχὴν τῶν ἔργων ἐν ταῖς ἡμέραις αὐτῶν καὶ μὴ βαπτίζετε ἄνδρα ἢ γυναῖκα ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς ἐξουσίας αὐτῶν, ὁπόταν διαπορεύηται ἐξ αὐτῶν ἡ σελήνη καὶ συνοδεύῃ αὐτοῖς. αὐτὴν τὴν ἡμέραν φυλάσσεσθε, ἕως οὗ ἐκπορεύεται ἀπ' αὐτῶν, ... ἔτι δὲ τιμήσατε τὴν ἡμέραν τοῦ σαββάτου, ἐπειδή ἐστιν ἡμέρα μία ἐξ αὐτῶν* . . . . Endlich ist ein geheimnisvolles Gebet der Elkesaiten bei Epiphanius (haer. 19_4) überliefert. Nach M. A. Levy, vergl. Z. D. M. G. 1858, 712, haben die Worte, welche von rechts nach links zu lesen sind, den Sinn: אנא מסהד עליכון ביום דינא רבא, ich zeuge für euch am großen Gerichtstage.

[2]) Unklar ist die Etymologie des Namens Elxai (Epiphanius schreibt: *'Ηλξαΐ*, Hippolyt: *'Ηλχασαΐ*, Theodoret, Haereticarum fabularum compendium II, 7: *'Ελκεσαΐ*). Man hat verschiedene Erklärungen gegeben. Nach Epiphanius wäre *'Ηλξαΐ* = חֵיל כְּסָי = verborgene Kraft. Aus neuerer Zeit vergl. besonders K. Keßler, Mani, Forschungen über die mandäische Religion I, 1889, XV, XVI, 12 f. Derselbe denkt an einen aramäisch-babylonischen Eigennamen אֶלְחַזָּי (Gott ist sehend) und setzt ס' אלח' mit einem pseudepigraphen Buch des Seth, Adam, Abraham gleich. Keßler bezeichnet die Elkesaiten als vormanichäische Manichäer. Anderseits denkt J. Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten, III, 206, Anm., an den Namen *'Αλέξιος*. Für die Annahme einer historischen Existenz des Elxai liegt auch hier kein stichhaltiger Grund

welches wir über die Vorstellungen und Bräuche der Elkesaiten uns machen können, hervor, daß nicht ein Einfluß des Essäismus, sondern des arabisch-babylonischen Heidentums vorliegt, der auch sonst hier und da bei den Juden des ersten und zweiten Jahrhunderts nachweisbar ist.

Damit sind wir zum Schluß unserer Erörterung gelangt. Das Resultat ist, daß das Judenchristentum in Palästina und Syrien (und demnach auch der Judaismus) infolge Einwirkung synkretistischer Strömungen, die teils vom Judentum, teils vom Heidentum ausgingen, mannigfache synkretistische Anschauungen in sich aufnahm. Daß es unter den Judenchristen zu abgeschlossenen Sekten gekommen ist, ist geschichtlich nicht wahrscheinlich.

Ob der Judaismus, soweit er in der westlichen Diaspora vorhanden war, synkretistisch zersetzt wurde, darüber haben wir keine Kunde. Der Kolosserbrief kann hierfür nicht als Beweis gelten, da die Irrlehre, welche in ihm bekämpft wird, nicht judaistisch gerichtet war. Wir wissen nur aus Schriften, wie aus dem Kolosserbrief, den Pastoral briefen, daß christliche Kreise jüdischer Abkunft synkretistischen Anschauungen huldigten, und wir müssen ferner sagen, daß der judenchristliche Synkretismus ein nicht unbedeutender Faktor bei der Entstehung des Gnostizismus war. Der Gnostizismus hängt mit der jüdischen Sektenbildung zusammen. Er steht anderseits in Beziehung zu dem judenchristlichen Synkretismus Palästinas und Syriens. Von hier fand dann eine Beeinflussung der Diaspora, eine Übertragung judenchristlich synkretistischer Anschauungen auf die Gedankenwelt der Christen in der westlichen Diaspora statt. Ein Beweis dafür ist in den orientalischen Elementen zu sehen, welche wir in den gnostischen Systemen eines Basilides oder eines Valentin beobachten können.

---

vor. Jexai, sein Bruder, ist allem Anschein nach eine durch die Legende entstandene Persönlichkeit. Sein Name entspricht dem יָהּ כְּסָי, nach K. Keßler a. a. O. = יַחְזַי, ein babylonisch-jüdischer, neuhebräischer Männername. Von diesem soll auch ein Buch nach Epiphanius (vergl. haer. 53_3) verbreitet gewesen sein. Die Nachricht des Epiphanius, daß die Elkesaiten zwei Weiber, Marthus und Marthana, als Nachkommen des Elxai göttlich verehrten, erklärt sich leicht bei der Annahme, daß diese Nachkommen des Verfassers der Schrift, in welchem die Sündenvergebung angekündigt wurde, waren. Die Etymologie beider Frauennamen ist vollkommen dunkel. Endlich scheint auch *Σοβιαΐ* (vergl. Hippolyt, Philos. 9_{13}) ein mythischer Name zu sein. *Σοβιαΐ* entspricht offenbar dem שֶׁבַע. Im übrigen hat man mit Recht darauf aufmerksam gemacht, daß deutliche Beziehungen zwischen den Anschauungen der Elkesaiten und den Grundschriften der pseudoclementinischen Literatur bestehen.

5. Das Zurücktreten des Judaismus.

Der Synkretismus, welchen wir betrachtet haben, hat teilweise zur Erweichung der partikularistischen Position, wie sie im Judaismus vorliegt, beigetragen. Durch die Aufnahme fremder Religionselemente wurde der Gesichtskreis erweitert. Man dachte vielfach universal und huldigte einem Spiritualismus und Mystizismus. Man richtete sein Augenmerk darauf, die unsterbliche Seele von den Todesmächten zu befreien. Die Betonung der nationalen Prärogative war gleichgültig. Das führt uns zum Schluß zu der Frage, welche Momente das Zurücktreten der judaistischen Bewegung innerhalb des Christentums bedingten, zu der Betrachtung des Problems, wodurch es zur schließlichen Verkümmerung des Judaismus trotz der propagandistischen Versuche kam.

Da ist folgendes zu sagen: erstens war von Bedeutung die universale Macht des Evangeliums Jesu, der schöpferische Impuls, der von Jesus und seiner Predigt ausging, die Kraft des christlichen Geistes und die Macht der christlichen Gemeindetradition. Der Geist überwand allmählich die partikularistische Form, welche auf jüdischer Seite das Evangelium hier und dort angenommen hatte. Die Macht der religiösen Empfindung von der Gottesherrschaft, wie sie durch Jesus offenbar geworden war, siegte. Die Gewißheit der Erlösung, der Glaube an das Gottesreich wirkte befreiend. Insbesondere war die Gemeindetradition von Bedeutung; das Zeugnis dessen, was Jesus gewollt hatte, übte einen großen Einfluß aus. Es trug zur Einheitlichkeit der Entwicklung bei und wehrte judaistische Bestrebungen ab. Die Gemeindetradition war das einheitliche Band, welches die Gläubigen zusammenhielt.

Zweitens war der Mangel an Verständnis der Anschauungen des Paulus in der weiteren Entwicklung bedeutsam. In erster Linie, wenn auch nicht allein, war durch das Bestehen ausgeprägt paulinischer Anschauungen die Lebensfähigkeit des Judaismus gesichert. Mit dem Zurücktreten der paulinischen Predigt mußte die judaistische Bewegung ihre Schärfe, ihre eigentliche Pointe verlieren. Wo die Antithese gegen Paulus fehlte, war der Judaismus schwach. Bei überwiegendem Einfluß des Paulinismus dagegen war die Veranlassung zur Bildung einer judaistischen Sonderrichtung in judenchristlichen Kreisen gegeben. Daß nun die Anschauungen des Paulus in der weiteren Entwicklung einen großen Einfluß ausübten, daß die Grundzüge der paulinischen Theologie verstanden wurden, kann man nicht sagen. Zwar wirkte Paulus in den einzelnen Gemeinden durch seine Briefe fort. Fehlen auch bestimmte Nachrichten darüber, so ist doch anzunehmen, daß paulinische Briefe hier und dort in den Gemeinden verbreitet waren und zur gottesdienstlichen Lesung benutzt wurden. Diese Annahme findet durch die

Beziehungen, welche sich in den Schriften der Apostolischen Väter direkt oder indirekt zu paulinischen Begriffen oder Vorstellungsreihen nachweisen lassen, eine Stütze. Und gewiß dienten viele Anschauungen des Paulus den Gemeinden zum Leitstern des Glaubens und Lebens. Aber man kann nicht behaupten, daß der Einfluß des Apostels ein großer gewesen ist, denn einmal sprechen schon rein äußerliche Momente dagegen. Die gewaltige Missionswirksamkeit des Paulus endete damit, daß er gefangen genommen wurde, daß er in einen Konflikt mit den Juden geriet, von denen doch, auch nach Anschauung der Heidenchristen, das Heil gekommen war, und was die Schüler des Paulus anbetrifft, die Freunde, die ihm nahestanden, so waren sie nicht fähig, sein Werk fortzusetzen. Sodann ist klar, daß die individuell ausgeprägte Lehre des Paulus von der Rechtfertigung und Aufhebung des Gesetzes ohne bestimmte Sonderung der sittlichen und zeremoniellen Vorschriften leicht da mißverstanden werden konnte, wo die Bedürfnisse und religiösen Interessen der Christen andere geworden waren. Zudem wissen wir gar nicht, inwieweit zu Lebzeiten des Paulus die einzelnen von ihm gegründeten Gemeinden imstande waren, seine Anschauungen sich anzueignen. Jedenfalls wird man den Gläubigen keine große Selbständigkeit in dem Erfassen der Predigt des Evangeliums zuschreiben dürfen. Die Auffassung der Heilsbotschaft durch Paulus war in hohem Grade individuell bedingt. Sie wirklich zu begreifen und sich anzueignen, war schwer. Für viele mußte Paulus unverständlich bleiben. Oft wird man nur sklavisch die Worte des Paulus übernommen haben, ohne sie richtig zu verstehen. Wir sagen daher: das Evangelium, wie es Paulus verkündete, übte als Ganzes in der nachfolgenden Zeit nur einen geringen Einfluß auf die religiöse Erkenntnis der Christengemeinden aus.

Drittens war für die Entwicklung der judaistischen Bewegung die Zerstörung Jerusalems, die Vernichtung der nationalen Selbständigkeit des jüdischen Volks äußerst ungünstig. Freilich darf man die Bedeutung dieses welthistorischen Ereignisses nicht übertreiben. Man muß sich vor Augen halten, daß auch nach dem Jahre 70 das Judentum in Palästina seine nationale Stärke bewahrte. Für die Judenchristen bewies das Ereignis zunächst nicht schlechthin, daß Gott damit die Prärogative des jüdischen Volkes im Gottesreich aufgehoben, daß er sich von dem auserwählten Volk losgesagt habe. Im Vordergrund der Betrachtung stand vielmehr sowohl bei den Christen Palästinas als bei den Gläubigen der Diaspora die eschatologische Erwartung. Man sah in der Zerstörung Jerusalems den Vorboten des Unterganges der Welt und des Kommens Christi auf den Wolken des Himmels. Als das ausblieb, hat man sich allmählich mit der Zerstörung Jerusalems abgefunden.

Die Endhoffnung erhielt eine andere Orientierung. Aber die traurige Lage, welche nach dem römischen Kriege über Palästina kam, wirkte auf die Kraft des Judaismus lähmend. Die Agitationslust wurde gemindert, die Hoffnung, ganz Israel zu bekehren, trat zurück. Dabei war jetzt die Beobachtung des Zeremonialgesetzes in vielen Punkten zur Unmöglichkeit geworden. Erwähnung verdienen folgende Zeugnisse, welche uns den Eindruck der Wirkung der Zerstörung Jerusalems kundgeben. Justin sagt: Gott gab durch die Vernichtung des Tempels, infolge deren soviel Zeremonialgesetze in Wegfall kamen, selbst zu erkennen, daß er sein Gesetz nicht mehr befolgt wissen wollte (vergl. Dialogus c. Tryph. C. 40). Bei Euseb, hist. eccl. II, 6_7 lesen wir: die Römer sind bei der Zerstörung die Werkzeuge Gottes, welcher mit diesem Strafgericht an den Juden besonders den Frevel der Kreuzigung Christi richtete (vergl. auch II, 23_{18}). Hieronymus erzählt: die Nazaräer betrauerten ihre ungläubigen Brüder tief, vor allem darum, weil zunächst die Aussicht, das Volk werde als ganzes Jesum anerkennen, vereitelt zu sein schien (vergl. Comm. in Jes. ad $3_{6,7}$, 11_{11}, 54_7, 62_{10}, 66_{20}). Weiter ist auch nicht die Kopfsteuer zu übersehen, welche alle Juden infolge der Anordnung Vespasians nach der Zerstörung Jerusalems an den Jupiter Capitolinus in Rom zu zahlen hatten. Diese Kopfsteuer trug dazu bei, die Christgläubigen, welche mit dem Judentum nicht eng verbunden waren, von ihm ganz loszureißen, und die Heiden, welche für das Evangelium gewonnen wurden, gar nicht erst in Beziehung mit dem Judentum treten zu lassen. Wir wissen, daß von den Juden überall die Kopfsteuer als ein drückendes Joch empfunden wurde. Viele von ihnen suchten daher ihre Abkunft zu verheimlichen. Es wird uns erzählt, daß zur Zeit Domitians in zweifelhaften Fällen, in denen man nicht wußte, ob man es mit Juden zu tun hatte, die römischen Beamten eine körperliche Untersuchung vornahmen. Wie diese Verhältnisse für die Trennung des Christentums vom Judentum von der größten Bedeutung waren, so waren sie für den Einfluß und die Stärke der judaistischen Bewegung höchst ungünstig.

Viertens trug der Haß der Juden gegen die Christen zur Auflösung des Judaismus bei. In dem ersten und zweiten Jahrhundert läßt sich eine wachsende Feindschaft zwischen Juden und Christen in Palästina und der Diaspora beobachten. Schon gegen Paulus wurde von den Juden gleichsam ein systematischer Feldzug unternommen, um seine Missionspläne zu durchkreuzen. Da, wo sich infolge der Wirksamkeit des Paulus Christengemeinden bildeten, sahen die Juden nicht gleichgültig zu. Sie suchten, bisweilen mit Hilfe der römischen Obrigkeit, wenn die eigene Gewalt nicht hinreichte, das Werk des Paulus zu vernichten (vergl. 1. Thess. 2_{15} f., 1. Kor. 16_9, 2. Kor. 11_{24} f.).

Und weiter: man spottete über das Evangelium. Man empfand es als eine Lästerung, daß Jesus, der den schmachvollen Tod eines Verbrechers starb, nicht nur der Messias, sondern auch zur Sühnung der Sünden gestorben sein sollte. Welcher Art die Verleumdungen waren, welche die Juden gegen die Christen erhoben, ist aus dem Matthäusevangelium deutlich zu ersehen. Man zog die von den Christen erzählte irdische Geschichte Jesu ins Frivole herab; man sprach von Jesus als dem Hurensohn; man sprach vom Leichendiebstahl, man sagte: Jesus sei nicht auferstanden, sondern die Jünger hätten den Leichnam gestohlen (vergl. auch Matth. 20_1 f., 21_{28} f., $_{43}$, 22_1 f.). Der Name Jesus wurde gelästert, seine Person aufs ärgste geschmäht und verleumdet. Auch aus den lukanischen Schriften ersieht man die Feindschaft der Juden. Lukas will zeigen, daß die jüdischen Schmähungen gegen die Christen nicht etwas Neues sind, daß ihre Feindschaft häufig die Erfolge der christlichen Missionare durchkreuzte (vergl. Luk. $23_{2, 5}$, AG. 13_{50}, $14_{2, 19}$, $17_{5, 13}$, 18_{13}). Ein wichtiges Zeugnis ist ferner die Offenbarung Johannis. Sie gibt Nachricht über das christenfeindliche Treiben der Juden in Smyrna und Philadelphia. Ich kenne, heißt es 2_9 f., deine Bedrängnis und Armut, . . . und die Lästerung derer, die sich Juden heißen, und sind es doch nicht, sondern eine Synagoge des Satans (vergl. 3_8 f.). Wie hier, so veranlaßte auch anderwärts, besonders zur Zeit des Barkochebaaufstandes, der Haß der Juden gegen die Christen, daß man sie bei den Römern unter dem Vorwand politischer Gefährlichkeit denunzierte. Das älteste Martyrologium beschuldigt die Juden der Aufreizung gegen die Christen. Hegesipp bezeugt den Christenhaß der Juden (vergl. auch Euseb, hist. eccl. V, 16_{12}). Auf der anderen Seite nahmen aber auch die Christen ihrerseits den Juden gegenüber eine schroffe Stellung ein. Unter den Jesusgläubigen wurde allmählich der Ausdruck *οἱ Ἰουδαῖοι* Bezeichnung der die Christengemeinden von sich ausschließenden jüdischen Nation, wie dies besonders der Gebrauch des Wortes im Johannesevangelium lehrt. Die Juden erscheinen hier geradezu als Repräsentanten des Unglaubens; Juden sind die, welche das Licht hassen, welche meinen, Gott zum Vater zu haben, in Wahrheit aber von dem Teufel abstammen. Ferner heißt es in dem Barnabasbrief: die Juden haben zwar das Gesetz Gottes; sie werden aber von einem Dämon betrogen. Nach Ignatius darf zwischen Juden und Christen keine Gemeinschaft bestehen. In der Didache werden die Juden als Heuchler bezeichnet. In der Clemenshomilie wird von den Juden gesagt, daß sie zwar Gott zu haben meinen, daß ihnen in Wahrheit aber der Besitz Gottes wie auch des Lebens nicht zukomme. Die zwischen den Christen und Juden bestehende Feindschaft war natürlich lokal verschieden. Im einzelnen wissen wir wenig über die

Verfolgungen, welche die Christen von den Juden zu erdulden hatten.[1]) Bedeutungsvoll war die Ermordung des Jakobus im Jahre 66 sowie

[1]) Vergl. zum rabbinischen Schrifttum die Beilage. In der Baruchapokalypse fanden eine Opposition des Judentums gegen das auftretende Christentum (besonders in Stellen wie 41_3 f., $42_{4, 5}$, 77_1 f., 78 f., 85_{14}) F. Rosenthal, Vier apokryphe Bücher aus der Zeit und Schule R. Akibas, 1885, 88, W. Baldensperger, Das Selbstbewußtsein Jesu, 1892[2], 28 f., 1903[3] 114 f. („gegen die universalistisch antinomistischen Tendenzen der Christen, gegen die neue Autorität, welche sie dem großen alttestamentlichen Gesetzgeber an die Seite stellten, ist die Aussage gerichtet 48_{24}, vergl. 85_{14}“), V. Ryssel bei Kautzsch, Die alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen, II., 402f. Indes, das kann nicht als sicher gelten. Man darf nicht sagen, daß Bar. 41_3 f. deutlich unterschieden sei, wie die Christen das Joch des Gesetzes abgeworfen haben. Aus Bar. $42_{4, 5}$ ist der Schluß nicht zwingend, daß die Zeit nahe ist, in welcher die Scheidung zwischen Christen und Juden sich vollzieht (vergl. Z. w .Theol., 1888, 270 f.). Auch erhellt nicht, daß Bar. 78_6 unter dem citlen Irrtum der Christenglaube gemeint sei (vergl. 83_8). Endlich, die Aussage, daß das Gesetz der einzige Rettungsanker ist (85_{14}), bezweckt nur die Betonung des Heilsweges, nichts weiter. Ebensowenig findet sich im 4. Esra eine Polemik gegen das Christentum. Es liegt keine Notwendigkeit vor, die Stelle 5_{56}—6_6 gegen die christliche Lehre vom Weltgericht gerichtet sein zu lassen (gegen Gunkel bei Kautzsch, II., 364, Anm.). Und 4. Esra 13_{52} enthält keine Polemik gegen die vor der Parusie eintretende Erscheinung des Messias. Wenn Baldensperger in der Assumptio Mosis das Christentum überall bekämpft fand (so $1_{13, 14}$, $3_{11, 12}$, $11_{6-8, 11, 16, 17}$, 12 [vergl. a. a. O. 2. Aufl., 113, 119], vergl. auch Ewald, Geschichte des Volkes Israel, V, 75, und J. d. Theol., 1868, 632), so hat er das mit Recht jetzt (3. Aufl., S. 38) zurückgenommen. Eine verhüllte Polemik gegen die Nazarener hat H. Rönsch, Das Buch der Jubiläen, 1874, in diesem nachzuweisen gesucht. Aber alle Gründe, welche R. anführt, sind nicht überzeugend. So sollen die häufigen Warnungen vor dem Blutgenuß die Teilnahme an dem christlichen Abendmahl brandmarken. Die wiederholte Mahnung, das Gehörte niederzuschreiben, soll sich gegen den Mangel eines solchen Befehls Jesu an die Seinigen richten. Das Sabbathverbot des Viehtränkens und Viehbesorgens soll gegen Luk. 13_{15}, 14_5 gehen. Daß die Patriarchen durch Engel in manchen Punkten unterwiesen wurden, gehe gegen die christlichen Erzählungen von Jesu Verkehr mit der überirdischen Welt. Die ausnahmslose Forderung der Beschneidung richte sich gegen die Christen. Ferner läßt es sich in keiner Weise wahrscheinlich machen, daß der Verfasser des 4. Makkabäerbuches gegen Paulus direkt polemisiere, wie H. Grätz, Geschichte der Juden III[4], 615 f., wollte. Bei Josephus hat A. Schlatter, Israels Geschichte von Alexander dem Großen bis Hadrian, 1906[2], 297 f., eine Polemik gegen das Christentum gefunden. Ant. III, 15_3 lesen wir: daher darf man sich nicht wundern, daß Moses so Großes geleistet hat, da seine Schriften noch heute eine solche Kraft und ein so hohes Ansehen besitzen, daß sogar unsere Feinde eingestehen, Gott selbst habe uns durch

seines Nachfolgers, des Symeon, wohl im Jahre 106 (vergl. Hegesipp bei Euseb, hist. eccl. II, 23_{10-18} u. III, 32). Bedeutungsvoll war ferner der wachsende Missionserfolg der Christen bei den Heiden, der den Neid der Juden hervorrief.

Wie schwer eine Verständigung zwischen Juden und Christen war, kann man sich durch die Schrift Justins Dialogus cum Tryphone klar machen, wobei man ein deutliches Bild erhält von der Art und Weise, in welcher in der Mitte des zweiten Jahrhunderts in Kleinasien diskutiert wurde. Man darf vermuten, daß die Gesichtspunkte, welche Tryphon zur Bekämpfung des Evangeliums geltend macht, dieselben sind, die schon vorher in verschiedenen Gegenden sowohl in der Diaspora als auch in Palästina aufgestellt wurden.[1]) Ein Hauptstreitpunkt bildete die Messiaslehre, ein Hauptvorwurf der Juden gegen die Christen die Fälschung des Alten Testaments. So heißt es: du sprichst viele Lästerungen aus; du willst uns zu glauben überreden, der Gekreuzigte sei bei Moses und Aaron gewesen, habe aus der Wolkensäule mit ihnen gesprochen, hernach sei er Mensch geworden und nach seiner Kreuzigung in den Himmel gestiegen, um dereinst auf die Erde zu kommen (Dial. C. 38, vergl. ferner C. 48 f., 56, 96, 108, 117, 137).

Bei dieser Sachlage war es ganz natürlich, daß der Gegensatz zwischen Juden und Christen immer schroffer wurde. Der Judaismus wurde zurückgedrängt. Der Glaube an die Prärogative der Juden im Gottesreich erlosch mehr und mehr; die Betonung des Gesetzes unterblieb. Die Jesusgläubigen fühlten sich als eine selbständige, von den Juden gesonderte Religionsgemeinschaft. War es einmal zum Bruch

---

Vermittlung des Moses unsere Lebensregeln gegeben. Indes, daß bei diesen Worten Josephus „deutlich die Kirche im Auge haben sollte", muß doch zweifelhaft erscheinen. Wenn Josephus gleichzeitig vom Bekenntnis zur göttlichen Heiligkeit des mosaischen Gesetzes und vom Haß gegen die Juden spricht, so erhellt daraus nicht, daß er Christen im Auge hat; vielmehr denkt Josephus auch hier an die heidnischen Verleumdungen. Gegen diese wendet er sich. Dächte er an Christen, dann hätte er auch von Jesus in seinen Antiquitates erzählt. Das tut er aber nicht. Ant. XVIII, 3_3 ist eine spätere Interpolation. Die Zeugnisse vom Christentum im slavischen de bello Judaico, auf welche A. Berendts, 1906, aufmerksam gemacht hat (vergl. auch Z. N. W. 1908, 47 f.), sind nichts anderes als apokryphe Erzählungen, die nicht in jüdischen, sondern in christlichen Kreisen entstanden.

[1]) Soweit wir wissen, war Ariston von Pella der erste literarische Vertreter des Christentums gegenüber dem Judentum in Palästina. Aber wir kennen seine Schrift nur sehr wenig. Auch steht nicht fest, ob Ariston ein Christ jüdischer Abkunft war. Vergl. A. Harnack, Die Altercatio Simonis Judaei et Theophili Christiani nebst Untersuchungen uber die antijüdische Polemik in der alten Kirche, Texte und Untersuchungen, I, 3, 1883.

mit dem Judentum gekommen, so wurde dieser Bruch nie wieder geheilt. Anderseits stärkte der Gegensatz gegen die Christen die Juden in ihrem Nationalbewußtsein. Man schloß sich auf jüdischer Seite immer mehr und mehr zusammen und suchte gegen fremde Einflüsse die Selbständigkeit zu bewahren.

Dabei war am Ende des ersten Jahrhunderts die Mehrzahl der Gläubigen Christen heidnischer Abkunft. Diese wußten sich als das von Gott erwählte Volk; sie hatten ein starkes Gefühl für die Selbständigkeit des Christenstandes; sie waren überzeugt, daß sie es sind, denen die Zukunft gehört. Derjenige Teil unter den Christen jüdischer Abkunft, welcher an der partikularistischen Form des Christentums festhalten wollte, spielte in der Gesamtchristenheit am Ende des ersten und im Lauf des zweiten Jahrhunderts keine große Rolle mehr. Der Judaismus, so gewiß er zu Beginn der christlichen Bewegung ein wichtiger Faktor war, war im Lauf der Zeit mehr und mehr vollkommen in den Hintergrund getreten. Andere Faktoren bildeten die Triebfeder der geschichtlichen Entwicklung.



Kapitel IV.

Die Nachwirkung des Judentums im Christentum.

§ 1. Die engen Beziehungen zwischen Judentum und Christentum.

Wenn das Resultat unserer letzten Untersuchung war, daß der Judaismus in der Geschichte der Entwicklung des Christentums keine große Bedeutung gehabt hat, so ist damit nicht gesagt, daß der Einfluß des Judentums auf das Christentum niedrig einzuschätzen ist. Inwieweit das der Fall war, soll jetzt erörtert werden. Wir fragen, inwieweit jüdische Elemente innerhalb des Christentums nachgewirkt haben.[1])

Klar ist, daß zu Beginn der Ausbreitung des Evangeliums Judentum und Christentum eng verbunden waren. Das Christentum hatte das Judentum zur Voraussetzung und trug am Anfang vollkommen seinen Charakter. Die Begriffe und Formen, welche dem Geist des Evangeliums zur Verfügung standen, waren jüdisch. Mit Worten, die dem Judentum entnommen waren, wurde das Evangelium verkündigt. Jesus selbst hatte bei seiner Predigt an das Alte Testament sowie an das Judentum seiner Zeit angeknüpft. Er hatte vieles gesagt, was auch in den Synagogen gelehrt wurde; er hatte sich zu den Wahrheiten von Gesetz und Propheten bekannt; er hatte die Grundanschauungen des Alten Testaments übernommen. Der Gott, den er offenbarte, war der Gott des alten Bundes, der absolute, persönliche Gott, der Gott, welcher dem Gläubigen das Heil darbietet. Von dem Heil, das er brachte, wurde auch schon im alten Bunde gesprochen. Gemeinschaft mit Gott war bereits in Israel vorhanden, aber sie war noch nicht vollendet. Regelmäßige Versöhnungsopfer waren notwendig, um die Sünde zu tilgen und den Zustand der Gerechtigkeit herbeizuführen. Jesus brachte die Voll-

[1]) Vergl. die Darstellungen der Geschichte des Urchristentums sowie G. Dalman, Christentum und Judentum, 1898, anderseits J. Eschelbacher, Das Judentum und das Wesen des Christentums, 1908[2].

endung der Heilsordnung des alten Bundes. Was Gott mit dem Gesetz in Israel gewollt hatte, das kam durch ihn zum Ausdruck. Indes blieb Jesus bei der Vollendung des Alten nicht stehen, sondern er bot etwas völlig Neues dar, das in gewisser Weise im Gegensatz zu der Heilslehre des alten Bundes stand. Jesus realisierte die Gottesherrschaft. Die Versöhnung wurde durch ihn Wirklichkeit. Das Heil war nicht mehr beschränkt, nicht mehr provisorisch, nicht mehr gebunden an Opfer und Zeremonien, an heilige Handlungen und Zeiten, sondern universal, frei, persönlich, in der Person Jesu selbst erschienen. Das Heil wird nur im Glauben angenommen, welcher zur Lebens- und Liebesgemeinschaft mit Jesus führt und die Kräfte einer neuen Welt bietet, die allen Menschen ohne Unterschied Seligkeit und Frieden bringen. So gewiß also das, was Jesus der Welt vermittelte, etwas ganz Neues war, so knüpfte doch seine Predigt an die jüdischen Vorstellungsformen, an die zeitgeschichtlich gegebenen Anschauungen an. Das, was jeder Jude erhoffte, verkündigte Jesus: das Reich Gottes ist nahe herbeigekommen. Jesus bestätigte die Erwartungen, welche sich auf Grund der Prophetie des alten Bundes ausgebildet hatten. Er benutzte die im Judentum vorhandenen Vorstellungen über Gott und Welt, über den Menschen und seine Bestimmung, wobei die übernommenen Begriffe mit neuem Inhalt erfüllt wurden und eine neue Bedeutung erhielten, — die christliche.

Aber auch in der Folgezeit blieb das Judentum bei der Entwicklung des Christentums von Bedeutung. Wohl entstanden christliche Glaubenslehren, wohl bildeten sich christliche Lebensformen. Das Evangelium Jesu erwies sich als schöpferische Kraft; es gab die leitenden Motive für die Gedankenwelt, die Richtlinien für Glauben und Hoffen, die Norm für das sittliche Leben. Dabei galt der Geist als Förderer des Werkes Christi auf Erden; man vertraute dem Geist, den Christus verheißen hatte; man betrachtete ihn als Führer in alle Wahrheit. Aber obwohl es auf diese Weise zu christlichen Neubildungen kam, bestand doch der Einfluß des Judentums fort. Es wirkte ein auf die Gestaltung der christlichen Lebensformen in Kultus, Sitte und Verfassung, auf die Bildung der religiösen und sittlichen Vorstellungswelt, der christlichen Glaubens- und Sittenlehre. Der jüdische Geist wirkte nach und trübte das christliche Bewußtsein.

Diese Nachwirkung des Judentums im Christentum war durch verschiedene äußere Umstände hervorgerufen. Äußere Verhältnisse haben stets für das geistige Leben eine nicht zu unterschätzende Bedeutung. Materielles und Spirituelles bedingt den geschichtlichen Prozeß. Die Jesusgläubigen in Palästina waren einerseits nicht Juden, da sie den Glauben an Jesus, der von den Machthabern des Judentums verworfen worden war, zu ihrem Lebensmittelpunkt gemacht hatten.

Anderseits dachten sie aber gar nicht daran, die Volkssitte, mit der sie eng verwachsen waren, aufzugeben. Wie Lukas in der Apostelgeschichte berichtet, hielten sich die Gläubigen zu Tempel und Synagoge und wurden weiter Juden genannt (vergl. AG. 2_{46}, 3_{1}, 21_{29}, 22_{3}). Ungeachtet ihres Glaubens an Jesus vermochten sie in der Synagoge, wenn sie nicht Aufsehen erregten, ungestört zu bleiben. Und wenn das Bekenntnis zu Jesus als dem Messias von ihnen abgelegt wurde, so war das immer noch nicht ein gewaltsamer Bruch mit dem Judentum, eine förmliche Lossagung von diesem. Wenn sie besondere Institutionen hatten, wie Taufe und Abendmahl, so war das auch bei anderen Sonderbildungen im Judentum der Fall und kein Grund, den Gemeindeverband zu verlassen. Die Christen standen noch lange Zeit unter dem Synedrium als dem obersten Landesgericht, vor dem die Anklagen wegen Gotteslästerung erfolgten. Nach AG. 9_{1} f. (vergl. 22_{12}) erhielt Paulus die Vollmacht, Gläubige gebunden nach Jerusalem zu bringen, damit sie vor dem Synedrium verhört würden (vergl. AG. 4_{21}, 5_{40}, Matth. 10_{17}). Zugleich waren es aber auch religiös-ethische Gründe, welche vielfach die Gläubigen bestimmten, aus der ihnen von Gott gewiesenen Gemeinschaft mit den Juden nicht zu weichen. Hatte doch Jesus seine Wirksamkeit auf das Volk Israel beschränkt. Es bestand vielfach die Hoffnung, daß zunächst Israel bekehrt werden würde, daß das Gottesreich in den Formen der Theokratie auf dem Boden Palästinas erscheinen werde (vergl. AG. 1_{6}), und mit dieser Hoffnung auf die Gesamtbekehrung Israels war gegeben das Festhalten an den Gemeinschaftsformen, an den gemeinsamen Gewohnheiten und Gebräuchen. Man bewahrte die Sitte, wie sie sich geschichtlich entwickelt hatte. Man beobachtete die traditionellen Lebensordnungen, zumal da man sich dafür auf Jesu Wort und Beispiel berufen konnte (vergl. Gal. 4_{4}, Röm. 9_{5}, 15_{8}).

Die Christgläubigen in der Diaspora nahmen eine andere Stellung zum Judentum ein. Die christlichen Gemeinden entwickelten sich in den verschiedenen Ländern in verschiedener Weise. Mannigfache Einflüsse machten sich geltend. Gleichwohl haben auch in der Diaspora jüdische Elemente von Anfang an eine große Rolle gespielt. Das war erstens veranlaßt durch die Predigt der Missionare und durch alle die, welche den Verkehr der Gemeinden der Diaspora mit den christlichen Gemeinden Palästinas vermittelten. Von Palästina gingen die Boten aus, welche das Evangelium von Jesus verkündigten, und gewiß wurde es den Heiden in anderer Weise gepredigt, als den Juden. Die Voraussetzungen, unter denen man Glauben erwirken wollte, waren bei den Heiden andere als bei den Juden. Die Verkündigung des Evangeliums an Heiden mußte daher eine andere Form annehmen. Aber die Tradition über Jesus, die man mitteilte, war dieselbe. Sie war mit jüdischen

Elementen verbunden. Die Erinnerung an Jesus hatte sich in den palästinensischen Gemeinden zu einer festen Überlieferung ausgebildet und sich in Palästina fortgepflanzt. Von dort wirkte sie durch die Predigt der Missionare auf die Diaspora. Diese palästinensische Überlieferung von dem Leben und der Predigt Jesu war ein nicht zu unterschätzendes Element für die Gedanken- und Vorstellungswelt der Heidenchristen. Das erhellt aus allen neutestamentlichen Schriften. Und weiter, so sehr die Predigt der Missionare getragen war von dem Geiste Christi, so hatte sie doch ihre Fäden nach rückwärts und vorwärts. Wie sie sich an das Alte Testament anlehnte, so hatten auch jüdische Kategorien, jüdische Formeln, jüdische Begriffe in der Missionspredigt der Diaspora ihre Stelle. Man kann sagen: Das Gewand der Missionspredigt war zum größten Teil semitisch, nur der Geist war ein anderer. Die jüdische Grundlage konnte die Missionspredigt nicht verleugnen. Zweitens bürgerten sich in der Diaspora bei den Christen jüdische Elemente dadurch ein, daß man achtungsvoll nach Jerusalem hinblickte. Jerusalem war der Ausgangspunkt der Mission, der Quellort des Evangeliums, das Zentrum aller Christengemeinden. In Palästina hatte das Heil seine Stätte. Hier wirkten die Apostel, auf welche das evangelische Grundzeugnis, die Tradition über Jesus, zurückgeführt wurde. Dadurch wurde zugleich das Ansehen der Zwölf bei den Heidenchristen gefördert. Es ist äußerst beachtenswert, wie Paulus auf ein gutes Einvernehmen der von ihm gewonnenen Gläubigen mit der Urgemeinde Wert legt, wie er eifrig bemüht ist, alle Christen der Diaspora mit Jerusalem in Verbindung zu bringen. Für die Gläubigen daselbst sammelt er Gaben dankbarer Liebe und sagt: die Heidenchristen bleiben Schuldner; mit der Gabe können sie die Schuld nicht abzahlen (vergl. Röm. 15_{27}, 1. Kor. 14_{36}). Auch nach dem Jahre 70 war Jerusalem der Mittelpunkt der Christenheit. Vor allem durch die Weissagung vom Ende wurde dorthin der Blick der Christen gelenkt. Der Glaube erhielt sich, daß in den letzten Zeiten der Berg Zion der Mittelpunkt, das Land Palästina die eigentliche Stätte des Heils sein werde. So lesen wir noch bei Justin: Christus wird in Jerusalem wieder erscheinen und dann mit seinen Jüngern essen und trinken (vergl. Dial. c. Tryph. C. 51, sodann Matth. 26_{29}). So ist die Art charakteristisch, wie Hegesipp die Wahl des Symeon nach dem Tode des Jakobus mitteilt (vergl. bei Euseb, hist. eccl. III, 11). Es handelt sich nicht nur um den Vorsteher der Kirche von Jerusalem, sondern um den geistigen Anführer der Christenheit überhaupt. Drittens trug zur Einbürgerung jüdischer Elemente in der Diaspora die Verbreitung des Evangeliums unter den Juden bei. Und zwar war es zunächst von Bedeutung, daß durch die Judenchristen für einige Zeit der Zusammenhang mit der Synagoge

bewahrt wurde. Sodann haben die Judenchristen, welche nicht Gesetzeseiferer waren und einseitig für die Prärogative des Volkes Israel eintraten, für gewöhnlich mit den Christen heidnischer Abkunft die brüderliche Gemeinschaft aufrecht erhalten. Der Glaube an Jesus verband beide Teile. Man darf vermuten, daß etwaige Gegensätze zwischen den Juden- und Heidenchristen allmählich sich ausglichen. Es kam zu einer inneren Lebensgemeinschaft. Dabei ist es vorgekommen, daß jüdische Gebräuche und Gewohnheiten von den Heidenchristen aufgenommen wurden. Ignatius, Phil. 6_1 und Barnabas 3_6 liegen Beispiele vor, daß Heidenchristen jüdisch lebten. Bei der Bekehrung legten die Juden gewiß oft ihre bisherigen Religionsgebräuche ab. Aber das ist hier und dort in der Diaspora auch unterblieben. Und jüdische Gewohnheiten haben sich sicher zäher erhalten als die der Heiden. Beachtung verdient das, was wir von Paulus erfahren. Nach 1. Kor. 7 stellte er es den Judenchristen anheim, ihre jüdischen Gebräuche und Gewohnheiten beizubehalten, freilich unter der Voraussetzung, daß ihre Auffassung des Evangeliums die richtige ist. Offenkundig forderte Paulus nie, daß die Judenchristen auf die Beobachtung ihrer bisherigen religiösen Lebensformen verzichteten; nur insoweit erhob er dagegen Einspruch, als man den Institutionen heilsmittlerische Bedeutung zuschrieb. Jeder müsse in dem Stand bleiben, in welchem ihn die Berufung zum Evangelium betroffen hat. Niemand solle meinen, daß er durch den Eintritt in den Christenstand genötigt sei, die Beschneidung unkenntlich zu machen (vergl. 1. Kor. 9_{20}, Gal. 5_6 f., Röm. 14_5 f., AG. 21_{26}). Viertens erfolgte die Verbreitung jüdischer Elemente in dem Christentum der Diaspora durch die Gläubigen heidnischer Abkunft, welche zuvor jüdische Proselyten gewesen waren. Wir haben bereits darauf hingewiesen, daß das Judentum auf die damalige Welt einen nicht unbedeutenden Einfluß ausübte, daß Heiden jüdische Vorstellungen, Sitten und Gebräuche annahmen, ja, daß sie zu dem Judentum übertraten. Und wenn auch nicht alle Heiden, so waren doch viele von ihnen, welche dem Evangelium Jesu glaubten, mit dem Judentum bekannt. Sie hatten die Synagogen besucht und in den gottesdienstlichen Versammlungen jüdische Lehren kennen gelernt; sie glaubten an den einen Gott Himmels und der Erde; sie wußten von der zukünftigen Vergeltung; sie kannten die sittlichen Vorschriften und Normen.

Endlich war der Gebrauch des Alten Testaments bei den Christen in Palästina sowohl als auch in der Diaspora von Bedeutung. Durch jenes war es bedingt, daß jüdische Elemente in dem Christentum Einfluß gewannen. Vornehmlich, weil Jesus bei seiner Predigt an das Alte Testament angeknüpft hatte, behielten die, welche an ihn als den Messias

glaubten, das Alte Testament bei. Und im Lauf der Zeit kam es dahin, daß die Christen nach dem Bruch mit dem Judentum das Alte Testament für sich ausschließlich als Eigentum in Anspruch nahmen, daß sie von dem Alten Testament als dem ihnen allein zugehörigen Buch redeten, daß sie das Alte Testament schätzten und verehrten. Die richtige Betrachtung desselben hatten die Gläubigen von Jesus gelernt. Seine Anschauungen bildeten die Norm. Das Alte Testament galt als Quelle religiöser Erkenntnis, als Mittel der Erbauung, als Weissagungsbuch. Dabei fand man in ihm den Hinweis auf Christus. Die Beweisführung der Gläubigen Ungläubigen gegenüber wurzelte in der ersten Zeit des Christentums vollkommen auf alttestamentlichem Boden. Beispiele, mit denen man die Heilswahrheiten illustrierte, wurden dem Alten Testament entnommen. Und große Teile des Alten Testaments konnte man sich ohne weiteres aneignen. Weiter, man las regelmäßig alttestamentliche Abschnitte in der gottesdienstlichen Versammlung. Diese Verlesung übte auf die Zuhörer einen großen Einfluß aus. Man gewann einen tiefen Eindruck von den alttestamentlichen Gedanken und gewöhnte sich an eine Menge alttestamentlicher Anschauungen. Daß die Judenchristen einen anderen Gebrauch vom Alten Testament machten als die Heidenchristen, daß sie gleichsam mit anderen Augen das Alte Testament lasen, ist natürlich. Die Heidenchristen waren in der Betrachtung des Alten Testaments gewöhnlich durch das hellenistische Judentum beeinflußt.

Dabei war den meisten Christen das Alte Testament nur in der griechischen Übersetzung, in der Septuaginta, zugänglich und verständlich. Man gebrauchte den alexandrinischen Bibelkanon. Die Septuaginta war die Bibel der urchristlichen Mission, das heilige Buch, das die Verkündiger des Evangeliums bei ihrer Predigt benutzten. Weil die Christen in erster Linie an die Septuaginta gewiesen waren, lag es nahe, daß man Schriften, welche sich allmählich an diese Übersetzung anschlossen, die gleiche Geltung sowie den gleichen Wert zuschrieb wie den zum ursprünglichen Bibelkanon gehörigen. Freilich läßt sich die Frage nicht sicher entscheiden, inwieweit von den Christen auf die Apokryphen und Pseudepigraphen Rücksicht genommen wurde, und inwieweit man diese bei den Gemeindegottesdiensten zur Erbauung benutzte. Jedenfalls ist das gewiß, daß man auf christlicher Seite sich mehr und mehr die jüdische Literatur aneignete, daß man mit dem Alten Testament jüdische Literaturprodukte in Menge übernahm. So fehlen in den ältesten christlichen Urkunden Zitate aus pseudepigraphischen Schriften. In den Briefen des Paulus findet sich kein ausdrückliches Zitat aus den Apokryphen. Dagegen ist das in späterer Zeit anders. Viele Zitate, die wir z. B. in den Schriften der Aposto-

lischen Väter lesen und nicht anderswo nachweisen können, stammen wahrscheinlich aus verloren gegangenen jüdischen Schriften. Auch ist beachtenswert, daß ein Teil der jüdischen Apokalypsen nur durch die Christen der Nachwelt aufbewahrt worden ist. Die Apokalypsen dienten dazu, die Weissagung Jesu vom Ende der Welt zu verdeutlichen.

Aber die Benutzung des Alten Testaments durch die Christen schloß eine Gefahr in sich. Es läßt sich feststellen, daß, je mehr die mündliche Predigt von dem Evangelium Jesu zurücktrat, je mehr das Bewußtscin dcs cigenen Geistesbesitzes verloren ging, man desto mehr an das Alte Testament anknüpfte und hier einen Halt suchte. Man stand ihm nicht mit Freiheit gegenüber, nicht mit dem Bewußtsein des eigenen vollkommeneren Offenbarungsbesitzes. Es kam dahin, daß man sich nicht mehr frei wußte von dem Knechtsdienst des Buchstabens; man betrachtete das Alte Testament gesetzlich bald als Norm, bald als Heilsgrund. Einen wie großen Einfluß das Alte Testament gewann, dafür ist charakteristisch, was wir von Christen erfahren, denen Ignatius entgegentritt. Sie glaubten dem Evangelium nur dann, wenn sich eine Übereinstimmung mit dem Alten Testament beweisen ließ (vergl. Phil. 8_2). Anlaß zu dieser Entwicklung gab schon Paulus. Während er einerseits aus dem Alten Testament den Beweis führte, daß im Christentum das Gesetz nicht mehr Autorität sei, während er lehrte, daß das Gesetz als äußere sittliche Norm ersetzt sei durch die den Gläubigen innerlich umwandelnde Kraft des göttlichen Geistes, unterstützte er seine sittlichen Mahnungen und Forderungen durch Hinweis auf das Alte Testament (vergl. 1. Kor. 9_9 f., $_{13}$ f., 14_{34}, Röm. 13_8 f.). Ohne sich über die Autorität des Alten Testaments besonders auszusprechen, ist er der Meinung, daß darin der Wille Gottes kundgegeben sei, nach dem die Lebensbeziehungen der Heidenchristen geregelt werden müssen.[1])

---

[1]) Der Einfluß der Septuaginta auf die Sprache der Christen ist mit dem Einfluß der Bibelübersetzung Luthers auf den deutsch-religiösen Sprachgebrauch zu vergleichen. Die Terminologie der christlichen Lehre ist häufig durch die Septuaginta verschuldet (vergl. Worte wie *ἅγιος, ἀδελφός, αἰών, ἀνάστασις, ἀποκαλύπτω, ἀπολυτρόω, ἄφεσις, βαπτίζομαι, δαιμόνιον, διάβολος, δίκαιος, δικαιοσύνη, δόξα, ἔθνος, ἐκλεκτός, εὐαγγελίζομαι, ζωή, ἡμέρα, θάνατος, ἱλάσκομαι, κληρονομία, κοινόω, κόσμος, κτίζω, κτίσις, κύριος, λαός, λειτουργέω, λυτρόω, μυστήριον, νόμος, ὄνομα, οὐρανός, παῖς, πιστεύειν, πίστις, πνεῦμα, προφήτης, σάρξ, σκότος, σώζω, σωτηρία, φῶς, χάρις, χριστός).* Die Septuaginta ist meist eine sklavische Wiedergabe des hebräischen Originals. Sind auch hier und dort die Übersetzer durch die Anschauungen ihrer Zeit beeinflußt, trugen sie Vorstellungen aus ihrer Zeit in den Text hinein, so lassen sich doch nirgends Spuren griechischer Philosophie nachweisen. Man dachte

Das sind die Hauptmomente, wodurch es zur Nachwirkung des Judentums innerhalb des Christentums kam. Es gilt, die Nachwirkung im einzelnen zu untersuchen, den Einfluß jüdischer Elemente in der Entwicklung des Christentums festzustellen, die Frage nach dem Maß des Überwiegens jüdischer Gedanken und Vorstellungen zu erörtern.

§ 2. Kultus, Verfassung und Sitte.

Um die Nachwirkung des Judentums innerhalb des Christentums festzustellen, richten wir zunächst unseren Blick auf die äußeren Institutionen in den christlichen Gemeinden, auf die Einrichtungen und Gebräuche. Wir stellen die Punkte heraus, wo ein jüdischer Einschlag vorliegt, wo jüdische Einrichtungen und Gebräuche christianisiert sind.[1]) Darüber besteht kein Streit: in vorwiegend judenchristlichen Gemeinden erhielt sich der jüdische Charakter der äußeren Lebensformen. In heidenchristlichen Gemeinden war das nicht der Fall. Die Entwicklung des Gemeindelebens wurde durch sehr verschiedenartige Einflüsse bestimmt. Hier vornehmlich liegt also das Problem vor, festzustellen, wo jüdische Elemente sich finden.

Das kräftigste Band in dem Gemeinschaftsleben der Christen bildet der Kultus. Dieser ist der freie Ausdruck des religiösen Empfindungslebens. In ihm stellt sich das durch Christus gewonnene Verhältnis zu Gott dar. Die Gläubigen fühlten sich als von Gott erwählt; sie betrachteten sich als einen Bruderbund; sie wußten sich mit dem Erhöhten verbunden, als eine selige Gemeinde aus dem Geist geborener Menschen. In der Gemeinschaft wurde man der religiösen Güter gewiß.[2]) Das Band der

---

und empfand, als man schrieb, jüdisch. Auf diesem Wege kamen also jüdische Elemente in das Christentum. In der christlichen Sprache entstanden Hebraismen. Inwieweit solche in der christlichen Literatur des ersten und zweiten Jahrhunderts vorhanden sind, bedarf einer eingehenden Untersuchung, wobei die Frage zu berücksichtigen ist, inwieweit die semitischen Sprachen auf die Koine Einfluß ausgeübt haben. Sehr richtig sagt von dem Einfluß des Judentums auf Septuaginta und Neues Testament A. Thumb, Die griechische Sprache im Zeitalter des Hellenismus, 1901, 121: die Spur fremden Sprachgeistes „äußert sich mehr im Stil und in der Denk- und Anschauungsweise, als in der Sprache im engeren Sinn“ (vergl. im übrigen H. B. Swete, An introduction to the Old Testament in Greek, 1900).

[1]) Vergl. die einzelnen Monographien über Gottesdienst, Abendmahl, Feste, Verfassung, Taufe, Altes Testament sowie zu den jüdischen Institutionen Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes, II [4], und die daselbst verzeichnete Literatur.

[2]) Die verschiedenen Bezeichnungen, welche die Gläubigen sich beilegten (*μαθηταί, ἀδελφοί, ἅγιοι, ἐκλεκτοί, πιστοί*), waren bereits im Judentum

Gemeinschaft vermittelte die Erbauung des einzelnen. Anderseits führte der Erbauungstrieb zur Ausbildung von Kultusformen, von bestimmten äußeren Zeichen, in denen sich das religiöse Leben konzentrierte. Diese Zeichen haben nichts unabänderlich Feststehendes; sie können je nach den Zeitumständen, je nach den lokalen Verhältnissen wechseln. Auch kann auf die äußeren Zeichen ein verschiedener Wert gelegt werden. In den ältesten christlichen Gemeinden wurde der Wirkung und dem schöpferischen Drang des göttlichen Geistes ein freier Spielraum gelassen. Der Kultus zeigte eine große Geistigkeit; jeder Gläubige galt als Geistesträger. Gleichwohl bildete sich von Anfang an ein fester Usus des Gottesdienstes aus. Bestimmte Formen bürgerten sich ein, so daß die Einheitlichkeit der Erbauung nicht verloren ging. Die Ordnung mußte die Freiheit vor Mißbrauch schützen (vergl. 1. Kor. 14_{40}). Und zwar entwickelte sich der Kultus aus den Versammlungen der Christen heraus. Soweit wir wissen, nahmen die Christen in Palästina an Tempel- und Synagogendienst teil. Das bedeutete keine Verleugnung des christlichen Glaubens. Aber daneben fanden besondere Zusammenkünfte statt, Versammlungen derer, welche an Christus glaubten. In der Apostelgeschichte lesen wir: die Gläubigen waren täglich und stets beieinander einmütig im Tempel und brachen das Brot hin und her in den Häusern (vergl. 2_{46}). Daraus muß man schließen, daß in Jerusalem besondere Hausgemeinden vorhanden waren. Von diesen Hausgemeinden ging die Entwicklung des Kultus aus. Man kann sagen: die Versammlungen in den einzelnen Häusern bilden die Urform des Gottesdienstes. Im übrigen stehen uns nur wenig sichere Nachrichten darüber zur Verfügung. Die Apostelgeschichte bietet nicht viel Material, mehr bietet die paulinische Briefliteratur, die Offenbarung Johannis, der 1. Clemensbrief und die Didache. Man hat AG. 2_{42-47} eine Beschreibung des Gottesdienstes der Urgemeinde finden wollen. Dem ist nicht beizustimmen. Lukas schildert nur, und zwar in dem Ton erbaulicher Erzählung, das gemeinschaftliche Leben der Christen Jerusalems nach verschiedenen Gesichtspunkten. Es wird dargestellt das Leben der Gläubigen in Kultus und Sitte (2_{42}), die Wirksamkeit der Apostel (2_{43}), die gegenseitige Gemeinschaft aller derer, welche sich zu Jesus bekennen (2_{44}, 2_{45}) und speziell das Verhalten bei dem Gottesdienst (2_{46}). Nun ist es von vornherein sehr wahrscheinlich, daß sich in den kul-

---

vorhanden. Durch die Beziehung auf Jesus bekamen die Worte einen neuen Sinn. Für die weitere Entwicklung war es von der größten Bedeutung, daß man nicht den Ausdruck *συναγωγή*, sondern *ἐκκλησία* übernahm, der nachweislich von den Juden wenig gebraucht wurde. Wenn anderseits in späterer Zeit von einem *αἱρετικὸς ἄνθρωπος* die Rede ist (vergl. Tit. 3_{10}), so ist auch diese Bezeichnung aus dem Judentum übernommen worden.

tischen Formen, in den gottesdienstlichen Riten der Christen viele jüdische Elemente nachweisen lassen. Auf palästinensischem Boden kam es zur ersten Ausbildung des Kultus. Und was die weitere Entwicklung anbetrifft, so konnte der christliche Geist, je mehr Christentum und Heidentum auseinanderlagen, um so weniger die im heidnischen Kultus bestehenden Formen sich aneignen. So zeigt denn auch der christliche Gottesdienst mit dem Synagogengottesdienst die größte Verwandtschaft. Durch die Synagoge wurde die Ortsgemeinde geschaffen und der Gottesdienst vergeistigt. Wie die Synagoge für die Juden in den einzelnen Gemeinden den Mittelpunkt des religiösen Lebens bildete, ebenso die Versammlung zum Gemeindegottesdienst für die Christen; bei diesem stellte sich die Gemeinde als heilige Gemeinschaft dar. Und wie bei den Christen findet in der Synagoge kein sinnlicher Kultus statt. Es herrschen die Elemente der geistigen Erbauung durch Gebet und Vortrag vor. Wenn es sich auch in der Synagoge in erster Linie um Gesetzesunterricht handelt, um Beschäftigung mit dem Alten Testament, so war man doch zugleich auf Pflege, Erhaltung und Stärkung des religiösen Lebens bedacht. Weiter, wie in der Synagoge, wurde bei dem christlichen Gottesdienst regelmäßig das Alte Testament verlesen. Vielleicht übernahmen die Christen die damals bestehenden synagogalen Perikopenreihen. Wie in der Synagoge schloß sich an die Verlesung eines Bibelabschnittes eine Ansprache, in der vornehmlich das, was undeutlich geblieben war, erklärt wurde.[1] Man darf ferner vermuten, daß die in der Synagoge übliche Redefreiheit (vergl. Luk. 2_{46} f., 4_{16} f.) ebenfalls von den Christen übernommen wurde (vergl. Jak. 3_1). Daß sie in den heidenchristlichen Gemeinden vorkam, beweist 1. Kor. 14_{34} f. In dem ersten Korintherbrief betont Paulus im Gegensatz zur Ekstase und Glossolalie Gebet und Lehre als die Hauptelemente des Gottesdienstes. Speziell muß man aus 1. Kor. 14_{26} schließen, daß das Gebet das erste war, was bei dem Gottesdienst geschah. Das war auch in der Synagoge herkömmlich. Im einzelnen zeigen die christlichen Gebete mannigfache Berührungen mit den jüdischen Gebeten. Charakteristisch sind die in der Offenbarung Johannis mitgeteilten Gebete (vergl. besond. 15_3 f.). 1. Tim. 2_1 werden außer dem allgemeinen Ausdruck für das Gebet

[1]) Die Haftaren für die Festtage und ausgezeichneten Sabbathe waren zur Zeit der ersten Redaktion der Mischna noch nicht fest bestimmt. Vergl. D. Hoffmann, M. W. J. 1882, 162 („in der Mischna Megilla III, 4—6 werden die Thoravorlesungen für diese Tage normiert, ohne daß der Haftara Erwähnung geschieht, während in den dazu gehörigen Toseftа-Zusätzen [IV, 1 f. vergl. auch T. B. 31 a] auch die entsprechenden Haftarot verzeichnet sind"). Wenn nach Luk. 4_{17} (vergl. AG. 13_{15}) auf die Prophetenlektion die Predigt folgt, so ist das nicht die Regel gewesen.

(*προσευχαί*, תפלות) drei besondere Gebetsgruppen angeführt: *δεήσεις*, *ἐντεύξεις*, *εὐχαριστίαι*, ברכות, בקשות, תחנות. Ein Gebet für die Obrigkeit (vergl. 1. Tim. 2_2) findet sich bereits im Judentum (vergl. Esra 6_{10}, Baruch $1_{11,12}$, 1. Makk. 7_{33}, Philo, legatio ad Caium, M. II, 580, 587, Josephus, bell. jud. II, 10_4, Aboth 3_2).[1] Ein vollständiges Gemeindegebet wird 1. Clem. 59—61 mitgeteilt. Dasselbe ist eine Reproduktion des in der römischen Gemeinde üblichen Gebets, nicht eine freie Schöpfung des Verfassers, denn das beweist deutlich sein liturgischer Charakter. Für uns ist wichtig, daß in dem Gebet neben Entlehnungen aus der Septuaginta zahlreiche Anklänge an die synagogale Überlieferung sich finden. Insbesondere lassen sich Berührungen mit dem jüdischen Hauptgebet, dem Schmone Esre, konstatieren. Der Gedankengang ist in beiden Gebeten vollkommen parallel: auf eine feierliche Anrufung folgt eine Bitte an den Helfer in der Not, eine Demütigung vor dem Allmächtigen, eine Bitte für die allgemeine Wohlfahrt und eine Fürbitte für die Obrigkeit. Wenn endlich in der Didache davon die Rede ist, daß dreimal das Vaterunser gebetet werden soll (vgl. Did. 8_2), so ist damit die jüdische Sitte aufgenommen, morgens, nachmittags und abends zu beten. Von seiten der Gemeinde wurden in dem christlichen Gottesdienst die Segensprüche und Gebete mit einem Amen beantwortet (vergl. 1. Kor. 14_{16}, Offenb. Joh. 5_{14}, 7_{12}) oder mit einem Hallelujah, das als Responsorium oder Epiphonem gesungen wurde (vergl. Offenb. Joh. 19_1 f.). Beides ist aus der jüdischen Liturgie in die der christlichen Gemeinde übergegangen (vergl. 2. Makk. 7_{13}, Tobit 13_{21}).[2] Aus dem synagogalen Gebrauch stammt die Anwendung der Doxologie, deren man sich auch in Briefen bediente (vergl. Gal. 1_5, Röm. 11_{36}, Phil. 4_{20}, 1. Clem. 38. 43. 50. u. a.). Ebenso wird die Formel *εὐλογητὸς ὁ θεός* (vergl. 2. Kor. 1_3, Eph. 1_3, 1. Petr. 1_3) aus dem jüdischen Kultus von den Christen übernommen worden sein. Aus 1. Clem. 34_6 darf man schließen, daß das Trishagion in den ältesten Zeiten liturgisch verwendet worden ist (vergl. auch Offenb. 4_8). Wahrscheinlich folgte man auch darin der jüdischen Sitte, indem das Trishagion vielleicht schon zur Zeit Jesu vor dem Schma am Morgen gebetet wurde. Wenn sich

[1] Die jüdische Betrachtung der Obrigkeit ist offenbar von den Christen übernommen worden. Nach Berachoth 58ᵃ ist die irdische Majestät, auch die nichtjüdische, ein Abglanz der himmlischen. Jose ben Qosma sagte nach Aboda sara 18ᵃ: die heidnische Obrigkeit soll verehrt werden, denn sie ist von Gott verordnet. Bereschith rabba C. 94 heißt es: wer auch immer sein Antlitz dem Könige entgegensetzt, der gleicht einem Manne, der sich der göttlichen Majestät entgegenstellt.

[2] Vergl. F. Leitner, Der gottesdienstliche Volksgesang im jüdischen und christlichen Altertum, 1906, 57 f., 61 f.

ferner in dem christlichen Gottesdienst eine bestimmte Lehrtradition ausbildete und allmählich diese eng mit dem Lehrstand verbunden wurde, so hatte das seine Präformation in dem Judentum. Der jüdischen Sitte entspricht es, wenn die Frauen in der Versammlung schweigen sollen (vergl. 1. Kor. 14_{35}, 1. Tim. 2_{11}). Zu den jüdischen Schulen wurden die Frauen nur unter der Bedingung des Schweigens zugelassen. Wenn Paulus 1. Kor. $14_{27, 28}$ für die Glossolalie der korinthischen Gemeinde einen διερμηνευτής fordert, so spielt er auf die jüdische Sitte der Verdolmetschung bei dem Gottesdienst an, wovon sich sonst in den ältesten christlichen Schriften keine Spur findet. Desgleichen ist es jüdische Sitte, wenn die Christen besonders nach Verlesung eines Briefes in der Versammlung untereinander mit dem Kuß sich begrüßten (vergl. 1. Kor. 16_{20}, Röm. 16_{15}, 1. Petr. 5_{14}). Bei den Juden war der Ritus des Küssens, des Zeichens der Eintracht und Liebe, verbreitet. Endlich darf man wohl auf Grund von dem, was Paulus 1. Kor. $14_{23, 24}$ (vergl. 14_{16}) über die ἰδιῶται, d.h. die Uneingeweihten, sagt, vermuten, daß er dabei eine Einrichtung im Auge hat, welche dem jüdischen Proselyteninstitut analog war. Wahrscheinlich hatten schon in Palästina die Messiasgläubigen von ihren Volksgenossen das Proselyteninstitut übernommen. In der Mischna ist הדיוט = ἰδιώτης, ein Laie im Gegensatz zu dem, der Wissenschaft treibt.[1])

Den Höhepunkt des christlichen Gottesdienstes bildete die Abendmahlsfeier. Der Gottesdienst mit Gebet und Vorträgen und die gemeinsame Mahlzeit folgten nicht unmittelbar aufeinander (vergl. 1. Kor. 11_{33}). Man versammelte sich zum Mahl besonders. Dazu wurde man nicht allein bewogen durch den freien Trieb gegenseitiger Liebe, sondern auch durch die Erinnerung an das vorbildliche Leben, wie es Jesus mit seinen Jüngern geführt hatte. Die gemeinsame Mahlzeit trug den Charakter einer Bruderschaftsfeier. Da nun Jesus während eines Mahles, das er mit seinen Jüngern einnahm, das Abendmahl stiftete, so erinnerte sich auch seine Gemeinde während der Mahlzeit der bedeutsamen Handlung und gedachte an das Vermächtnis, das Jesus den Seinen hinterlassen hatte. Verschiedene Gründe sprechen für die Annahme, daß zunächst das Abendmahl den Schluß der gemeinsamen Mahlzeit bildete. Am Schluß des Liebesmahles, der Agape, wurde das Brot gebrochen und der Kelch des neuen Bundes herumgereicht. In der Urgemeinde fand das nach AG. 2 offenbar täglich statt. Aus

---

[1]) Ob schon der Friedensgruß (εἰρήνη ὑμῖν) zu Beginn des christlichen Gottesdienstes im ersten Jahrhundert gebräuchlich war, ist nicht auszumachen. שלום לך war wahrscheinlich bei den Pharisäern Erkennungsgruß (vergl. Matth. 10_{13}).

1. Kor. 11_{33} (vergl. 14_{23} f.) geht hervor, daß an der Agape und an dem Abendmahl nur der sich beteiligte, der christgläubig war, daß dagegen das Zuhören bei den Lehrvorträgen auch Fremden freistand. AG. 20 erfahren wir, daß das Abendmahl neben der Wortverkündigung den Hauptinhalt einer Feier am ersten Wochentage zu Troas bildete. Das Ritual der Abendmahlsfeier war in den Grundzügen durch die bedeutsame Handlung Jesu während des letzten Mahles mit seinen Jüngern bestimmt. Dabei war das Vermächtnis Jesu kein rituelles Gesetz. Wie die Institution Jesu im Lauf der Zeit mit den verschiedensten Gedanken sich verbinden konnte, so war auch die Möglichkeit einer freieren Ausgestaltung der Abendmahlsfeier gegeben. Nun lag es von Anfang an nahe, daß die Gebräuche bei den jüdischen Mahlzeiten auf die christlichen Einfluß ausübten, denn die Liebesmahle der Christen waren den bei den Juden üblichen vollkommen analog; sie unterschieden sich nicht wesentlich von ihnen. Freilich ist unsere Kenntnis über die Mahlzeiten eine geringe. Indes schildert Philo die Opfermahlzeiten als Verbrüderungsmahle der Kultgenossen (vergl. de victimis, M. II, 245). Josephus spricht von gemeinsamen Mahlzeiten und betont die dabei stattfindende Verbrüderung (vergl. Ant. XIV, 10_8). Insbesondere ist beachtenswert, was dieser über die gemeinsamen Mahle der Essäer sagt. Man versammle sich gereinigt, als ginge man zum Heiligtum (*εἰς ἅγιόν τι*), im Speisezimmer. Ihre Mahlzeiten tragen den Charakter großer Heiligkeit (vergl. bell. jud. II, 8_5). Sie waren nicht nur ein Ausdruck der Freude, sie trugen auch einen religiösen Charakter.

Nun besteht die Meinung, daß sich das Abendmahl äußerlich oder dem Sinn nach an das jüdische Passa angeschlossen habe, daß von dort her die äußeren Formen der Abendmahlsfeier entlehnt seien. Die Feier, während deren Jesus das Abendmahl einsetzte, war ein Passamahl. Aber es hat größere Wahrscheinlichkeit, daß die Abendmahlsfeier zunächst nichts mit der Passafeier zu tun hat, daß sie weiter nichts ist als eine Fortführung der jüdischen Sitte der Mahlzeiten, nur mit neuem Inhalt gefüllt.[1]) Die Anhaltspunkte, welche man

---

[1]) Das hat ausführlich bewiesen K. Goetz, Die Abendmahlsfrage in ihrer geschichtlichen Entwicklung, 1904, vergl. ferner P. Sabatier, La didaché, 1885, 103 f., F. Spitta, Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums, I, 1893, 207 f. (Die urchristliche Tradition über Ursprung und Sinn des Abendmahles), besonders 228 f., 288 f., vergl. auch Z. N. W. 1907, 68, wo Spitta im Anschluß an Landauer nachweist, daß Jesus bei dem Abendmahl keinen Gesamtbecher gebraucht habe. Das war jüdische Sitte. E. von der Goltz, Tischgebete und Abendmahlsgebete in der altchristlichen und in der griechischen Kirche, 1905, 5 f. hat gezeigt, daß die Gebräuche bei der Abendmahlsfeier ihre Wurzeln im Judentum haben.

für eine Anlehnung an das Passa gefunden hat, erweisen sich als nichtig. Denn das Segnen von Brot und Wein war bei den Juden üblich. Es geschah bei jedem Genuß während der Mahlzeit. Durch das Gebet wurde der Akt der Mahlzeit der profanen Sphäre entnommen, wobei man sich der Gnadengabe, welche Gott den Seinen darbietet, erinnerte. Man hat in dem *τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας* 1. Kor. 10_{16} einen Anklang an das Passamahl gefunden. Das sei der dritte Becher des Passaritus (כוס הברכה), der am Schluß des Mahles getrunken wurde, vergl. 1. Kor. 11_{23}. Aber die Juden sprachen auch sonst von dem Segensbecher. Sota 38b (Mitte) ist von dem כוס של ברכה die Rede, von dem Becher, bei welchem Gott Preis und Dank dargebracht wird. Und soweit wir wissen, begannen speziell die sabbathlichen Mahlzeiten mit der Danksagung für den Wein; auf diese folgte die für das Brot. Ferner ist es auffällig, daß die so naheliegende Beziehung, die Vergleichung mit dem Passalamm, von Jesus bei der Stiftung der Abendmahlsfeier vermieden ist. Daß Jesus die Worte: das ist mein Leib mit Bezug auf das Passalamm gesprochen haben sollte, ist durch nichts angezeigt. 1. Kor. 5_7 wird aber mit dem Ausdruck: *τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη Χριστός* nicht auf das Abendmahl hingewiesen, sondern auf den Opfertod. Offenbar wählte Paulus hier das Bild vom Passa, weil in den christlichen Gemeinden die jüdische Passafeier beibehalten wurde. Ferner wird 1. Kor. 10_{16} f. das Abendmahl mit den jüdischen und heidnischen Opfermahlzeiten in Parallele gesetzt. Eine Beziehung auf den Passaritus fehlt. Hat demnach das Abendmahl ursprünglich nichts mit der jüdischen Passafeier zu tun, so hat gleichwohl diese im Lauf der Zeit auf die weitere Ausgestaltung der christlichen Institution eingewirkt, und das Abendmahl bekam allmählich eine ähnliche Stellung in der christlichen Gemeinde, wie das Passamahl bei den Juden: es wurde aufgefaßt als Antitypus des Passamahls. Das lag sehr nahe, denn, wie das Passa wurde das Abendmahl gefeiert als der Akt, wodurch der Bund mit Gott, wodurch das neue Bundesvolk zustande kam. Das Andenken an den Auszug in Ägypten stand in Parallele mit dem Andenken an den Tod Jesu; die leibliche Erlösung aus Ägypten stand in Parallele mit der geistigen Erlösung. Ferner bildeten bei der Feier des Passamahles in der Diaspora Brot und Wein die vornehmsten Elemente; in Palästina fehlte bei der Feier das Lamm seit dem Jahre 70. Auch dadurch war Passa- und Abendmahlsfeier einander nahe gerückt. Ein deutlicher Beweis des Einflusses der jüdischen Passafeier liegt vor in den Berichten der drei ersten Evangelien, insbesondere in der vulgären Textrezension des Lukasevangeliums, über die Stiftung des Abendmahles durch Jesus (vergl. Luk. 22_{15-23}).[1]) Von

[1]) Aus der Textgeschichte ergibt sich, daß die Rezension, wie sie D

hier aus ist es dann auch verständlich, daß aus dem ursprünglichen Liebesmahl zweierlei Mahlzeiten wurden. Die Feier des Abendmahles wurde selbständig; sie wurde mit dem sonntäglichen Morgengottesdienst verbunden.[1])

Aus AG. $20_{7,\,8}$ geht hervor, daß die Feier des Liebesmahles am Abend geschah, offenbar nach jüdischem Gebrauch bei dem Schein zahlreicher Lampen. Man kam dazu am Sabbath zusammen.

Den Sabbath haben in der ersten Zeit die Jesusgläubigen gewissenhaft gefeiert. Diese Feier hat sich lange in den christlichen Gemeinden erhalten. Jesus hatte seine Jünger dem Sabbathgebot frei gegenüber gestellt. Die Beobachtung des Sabbaths gehörte nicht zu der äußeren Geltung der Bestandteile des Zeremonialgesetzes. Er wurde vornehmlich als Ruhetag betrachtet, dem ein freudig festlicher Charakter eignet. Der siebente Tag ist das Abbild der Ruhe Gottes von seinen Werken. Daß sich die Sabbathfeier lange in den christlichen Gemeinden erhalten hat, geht aus verschiedenen Stellen der altchristlichen Literatur hervor. Barnabas polemisiert gegen Christen, welche den Sabbath feiern (vergl. 15_1 f.); Ignatius ermahnt die Magnesier, nicht *ἰουδαϊκῶς*, sondern *πνευματικῶς* den Sabbath zu feiern (vergl. Magn. 9_1); Justin spricht Dial. c. Tryph. C. 47 von der Beobachtung des Sabbaths seitens der Christen, und Euseb (vergl. hist. eccl. III, 27_5) berichtet von den Ebioniten, daß sie den Sabbath neben dem Sonntag feierten, vergl. auch Epiphanius, haer. 29_7, 30_{16}. Die Entstehung der Sonntagsfeier hat mit dem Judentum nichts zu tun. Dieselbe ist eine rein heidenchristliche Sitte. Man wählte in heidenchristlichen Gemeinden als den Tag der gottesdienstlichen Versammlungen den ersten Tag der Woche, und zwar als den Gedächtnistag der Auferstehung Christi. Mit dem Kultustag fiel dabei der Ruhetag zusammen. Man hat wohl den Sonntag als Fortsetzung des jüdischen Sabbaths betrachtet, indes fehlt ein Beweis dafür. Der Sonntag ist nie Sabbath genannt worden, und daß die Sonntagsfeier irgendwie mit dem jüdischen Ritus zusammenhängt, läßt sich

---

darbietet (ohne $22_{19\,b.\,20}$), die ursprüngliche ist. Der vulgäre Text, wie auch der altlateinische und altsyrische, bringt mit Absicht den Abendmahlskelch hinein. Die Parallelen haben sämtlich den Becher nach dem Brechen des Brotes. Im übrigen gibt der vulgäre Lukastext die Aufeinanderfolge der einzelnen Handlungen während des Mahles genauer als der Matthäustext. Zunächst wird der Segen über den Wein gesprochen, dann über das Brot.

[1]) Schwierigkeiten bereitet die Beurteilung der Abendmahlspraxis, wie sie der Verfasser der Didache voraussetzt, insbesondere das doppelte Paar von Gebeten, welches Kap. 9 und 10 mitgeteilt wird. Es hat die größte Wahrscheinlichkeit, daß die Gebete sich auf die Mahlzeit beziehen, nicht auf das Herrenmahl.

nicht wahrscheinlich machen.[1]) Der Sonntag ist also eine spezifisch christliche Institution, und nur darin berührt sich diese mit dem Judentum, daß Juden sowie Christen mit dem Sonntag die neue Woche beginnen, während die heidnischen Astrologen die Woche mit dem Sonnabend anfangen. Juden sowie Christen betrachten den Sonnabend, d. h. den Sabbath, als den letzten Tag der Woche. Anderseits ist der Gebrauch der siebentägigen Woche in den heidenchristlichen Gemeinden als eine direkte Entlehnung aus dem Judentum zu betrachten. 1. Kor. 16_2 spricht Paulus von dem ersten Tag nach dem Sabbath (*κατὰ μίαν σαββάτου*). AG. 20_7 ist von dem ersten Wochentag, da die Jünger zusammenkamen (*ἐν τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων*), die Rede. Neben dem Sabbath und dem Sonntag wurden von den Christen sehr früh besondere Fasttage gehalten. Ein Zeugnis dafür bietet die Didache (8_1: *τετρὰς καὶ παρασκευή*). Wenn auch diese Tage, am Mittwoch und Freitag, nach dem Verfasser im Gegensatz zu den Fasttagen der Juden gewählt sind, so ist doch diese Sitte eine der jüdischen analoge. Die jüdische Gewohnheit, besondere Fasttage festzusetzen, hat den Anlaß zu der christlichen Einrichtung gegeben. Man übernahm demnach die jüdische Sitte und modifizierte sie, um den Gegensatz zum Judentum zu markieren. Daß auch sonst jüdische Feste von den Christen teilweise lange Zeit festlich begangen wurden, muß man voraussetzen. Insbesondere ist durch die Passastreitigkeiten im zweiten Jahrhundert bezeugt, daß man auf christlicher Seite fortfuhr, auch außerhalb Palästinas das jüdische Passafest zu begehen (vergl. Euseb, hist. eccl. V, 24).[2])

Nicht leicht ist die Beantwortung der Frage, inwieweit die allmähliche Ausbildung der Organisation in den christlichen Gemeinden durch das Judentum beeinflußt worden ist. Zunächst dürfen wir vor-

[1]) Zuletzt hat E. Schwartz, Z. N. W. 1906, 1 f., zu zeigen versucht, daß der Sonntag wie die Änderung der Fasttage eine absichtliche Verlegung des jüdischen Sabbaths ist. Anderseits glaubte Epstein, R. E. J., 1891, 16 f., einen alexandrinischen Einfluß nachweisen zu können (vergl. Philo, de vita Mosis, M. I., 166, 173, 175; de migratione Abrahami, M. I., 450). Er sagt p. 19: l'appréciation alexandrine du Sabbath et du dimanche fut adoptée par le christianisme et passa de la théorie à la pratique. D'abord le dimanche fut élevé à la hauteur du Sabbath, puis ce dernier fut entièrement écarté. Zu beachten ist auch, daß im Talmud der christliche Sonntag יום נוצרי genannt wird, vergl. Aboda sara, Mischna II. gem. (Ausgabe von Ewald, 51: die Israeliten dürfen mit den Christen nie Geschäfte machen, denn diese feiern den Sonntag).

[2]) Nach E. Schwartz a. a. O. wäre das Osterfest kein gemeinchristliches Fest, sondern das jüdische Passafest, wie das der jüdisch-christliche Festkalender beweist. In der alten Zeit hat es eine eigene christliche Osterberechnung nicht gegeben.

aussetzen: eine besondere Leitung fehlte in der ersten Zeit. In den ältesten christlichen Gemeinden gab es keine ständigen Lehrer und Prediger. In der Versammlung bot zur Erbauung ein jeder das, was er zu bieten vermochte, einen Psalm, einen Lehrvortrag, eine Offenbarung, Zungenrede und Auslegung derselben (vergl. 1. Kor. 14_{26}). Indes werden, sobald hier und dort die Zahl der Christen sich vergrößerte, einzelne Gemeindemitglieder durch ihr Charisma ein gewisses Ansehen in der Gemeinde genossen haben. Und allmählich führte die Entwicklung zu einer bestimmten Gemeindeorganisation. Vorsteher wurden gewählt. Die Gemeinde übertrug einzelnen Christen Ämter. An sich bedingt ja die äußere Organisation nicht das Heil. Die Gemeinde ist an nichts Äußerliches gebunden, indem sie durch das religiös-sittliche Leben der einzelnen Gläubigen zusammengehalten wird. Die Bürgschaft des Bestandes der Gemeinde bietet der Geist mit seinen Gaben. Aber das schließt die Organisation des Gemeindelebens nicht aus. Im Gegenteil, jede Gemeinschaft, welche nach außen wirken will, bedarf der Organisation, wie eine Summe von Normen notwendig ist, welche das Leben der Glieder innerhalb der Gemeinde regeln. Zudem waren in der christlichen Gemeinschaft von Anfang an bestimmte Autoritäten vorhanden, das Evangelium, das Alte Testament, die Zwölf, welche zur Bildung bestimmter Lebens- und Rechtsordnungen beitrugen. Dabei liegt nun die Annahme nahe, daß die jüdischen Institutionen für die christlichen Gemeinden von der größten Bedeutung waren, daß man jüdische Ordnungen und Einrichtungen rezipierte, daß die christliche Organisation an die jüdische Synagogalverfassung anknüpfte. Leider erfahren wir darüber aus den uns zur Verfügung stehenden Quellen nichts Bestimmtes. Es ist darauf aufmerksam gemacht worden, daß wir in den ältesten christlichen Quellen von den charakteristischen Eigentümlichkeiten der jüdischen Verfassung, von der *γερουσία*, von dem regierenden Rat der *ἄρχοντες*, von dem Leiter der gottesdienstlichen Versammlungen, von dem *ἀρχισυναγωγός* nichts hören. Immerhin ist es doch sehr wahrscheinlich, daß jüdische Rechtsordnungen von den Christen übernommen wurden, und zwar nicht nur in Palästina, sondern auch in der Diaspora.

Eine große Bedeutung haben in der alten Zeit die Presbyter gehabt. Wahrscheinlich war der Name früh bei den Christen in Gebrauch. Der Name *πρεσβύτερος* drückt zunächst eine Alters- und Ehrenbezeugung aus. *πρεσβύτερος* ist einmal der, welcher in der Gemeinde ein bestimmtes moralisches Ansehen besitzt. Sodann ist *πρεσβύτερος* Bezeichnung für den, welcher ein Vorsteheramt inne hat.[1])

[1]) Der Begriff *πρεσβύτερος* ist im Judentum gebräuchlich (vergl. 1. Makk. 7_{33}, 11_{23}, 12_{35}, Judith $6_{16, 21}$ u. ö.). Sir. 30_{27} heißen die *πρεσβύτεροι*

Man darf vermuten, daß dieses bei den Christen Palästinas in Anlehnung an jüdische Einrichtungen, vielleicht auch unter dem Einfluß des Alten Testaments (vergl. Num. 11_{16} f.), entstand. Einen Anhaltspunkt bieten die Angaben in der Apostelgeschichte (vergl. 11_{30}, 15_2 f., 16_4, 21_{18}).[1]) Bei den Juden bildeten die *πρεσβύτεροι*, die זקנים, die Mitglieder der Ortsbehörde; sie hatten teils administrative, teils richterliche, teils disziplinarische Befugnisse. In den Synagogen waren die *πρεσβύτεροι* nicht Lehrer. Der Name drückt zunächst die Zugehörigkeit zu der die Gemeinde regierenden Behörde aus. Nun finden wir den Titel *πρεσβύτερος* auch in christlichen Schriften, welche für Gemeinden außerhalb Palästinas bestimmt sind. So ist Jak. 5_{14} von *πρεσβύτεροι* die Rede. Es ist an Leute gedacht, welche ein besonderes Amt verwalten. Sie haben die Pflicht, für kranke Brüder um Genesung zu beten und diese mit Öl im Namen des Herrn zu salben. Auch 1. Petr. 5_{1-4} erscheinen die *πρεσβύτεροι* als Amtsträger, dazu berufen, Seelsorge sowie Disziplin in den Gemeinden auszuüben. Wenn 2. Joh. 1 und 3. Joh. 1 vom *πρεσβύτερος* die Rede ist, so ist der Ausdruck hier nur in dem Sinne der Altersbezeichnung zu verstehen. Dagegen ist nun aber äußerst auffallend, daß in den Briefen des Paulus der Name *πρεσβύτερος* sich nicht findet. Eine Ausnahme machen nur die Pastoralbriefe. Hier lesen wir, daß Titus auf Kreta *πρεσβύτεροι* von Stadt zu Stadt bestellen soll. Tit. 1_7 wechselt mit dem Ausdruck *πρεσβύτερος* der Name *ἐπίσκοπος*. Beide Titel sind dem Verfasser des Schreibens identisch. Ebenso ist in dem 1. Timotheusbrief von *πρεσβύτεροι* die Rede (vergl. 5_{17} u. $_{19}$). Auch erfahren wir von einem *πρεσβυτέριον*, d. h. einem Kollegium der Presbyter, 1. Tim. 4_{14}. Daß darin ein Abbild des levitischen Priestertums liegt, kann man nicht sagen. Ferner bezeugen die Schriften der Apostolischen Väter die presbyteriale Verfassungseinrichtung. Die Väter gebrauchen den Namen *πρεσβύτεροι* teils von den Ehrenältesten, teils von den amtlich bestellten Personen, welche der Gemeinde vorstehen.[2]) Wir

---

οἱ ἡγούμενοι (vergl. Hebr. $13_{7, 17, 24}$). Die *ἡγούμενοι* entsprechen den *ἄρχοντες* in der Synagoge (vergl. in der Mischna מנהיג, נגיד, ממונה). Die Bezeichnung *ποιμένες* (vergl. Eph. 4_{11}) entspricht dem פרנס.

[1]) J. Réville, Les origines de l'épiscopat I, 1894, 69 f. wollte in den Presbytern Palästinas keine Beamten sehen, sondern die Angesehensten der Gemeinde; sie sind ihm ein Abbild des Synedriums mit seiner legislatorischen, richterlichen und verwaltenden Autorität („assimilation latente du conseil presbytéral de la communauté de Jérusalem au grand Sanhédrin"). Die Presbyterversammlung soll ein Prototyp der Konzilien sein.

[2]) 1. Clem. 1_3, 3_3 (vergl. 21_6, 47_6, 57_1) sind die *πρεσβύτεροι* Ehrenälteste. Von ihnen verschieden sind die *καθεστάμενοι πρεσβύτεροι* (54_2).

finden somit in den Schriften, aus denen wir die Verhältnisse in der Diaspora kennen lernen, häufig den Namen *πρεσβύτερος*. Aber es wäre ein voreiliger Schluß, zu sagen, daß daher auch sachlich das christliche Presbyteramt vollkommen mit dem jüdischen Presbyteramt übereinstimme, daß die Christen überall bei der Einführung des Presbyteramtes die jüdische Institution sich zum Muster genommen hätten. Denn aus der Entlehnung des Ausdrucks folgt nicht ohne weiteres die des ganzen Amtes. Es läßt sich also nicht mit Gewißheit behaupten, daß das christliche Presbyteramt dem jüdischen nachgebildet worden ist.

Es ist sehr wahrscheinlich, daß von dem Presbyteramt allmählich das Diakonen- und Episkopenamt sich abgezweigt hat. Das Verhältnis dieser Ämter zu einander ist bei der Mangelhaftigkeit der Quellen nicht deutlich. Man behauptet vielfach, daß das Diakonen- und Episkopenamt auf ganz anderen Voraussetzungen als das Presbyteramt beruhe. Jedenfalls liegt in Stellen wie AG. $20_{17, 18}$, Tit. $1_{5, 7}$ ein Beweis vor, daß beide Verfassungsformen miteinander verschmolzen sind.

Insbesondere erscheinen die Diakonen als den Presbytern untergeordnet. Das Amt der Diakonen bestand vielfach in der Witwen- und Waisenversorgung (vergl. Phil. 1_1, 1. Tim. 3_8 f., 1. Clem. 42_5, Herm., Sim. IX, 26_2, Vis. III, 5_1, Ign., Magn. 2_1, 6_1, 13_1, Trall. 2_3, Polyc. 5). Als Grundlage des Diakonats ist häufig die Institution der Siebenmänner, von der AG. 6 berichtet wird, betrachtet worden. Indes, das ist eine unbegründete Hypothese, denn es finden sich keine Spuren, daß die Einrichtung der Siebenmänner in Jerusalem auf andere, vornehmlich heidenchristliche Gemeinden übertragen worden ist. Offenbar hat die damals aus Not geschaffene Institution nur vorübergehend existiert. Die Annahme aber, daß sich aus dem Terminus *διακονεῖν τραπέζαις* (AG. 6_2) die Benennung Diakonat gebildet hat, ist unhaltbar. Allein schon der Gegensatz *διακονίᾳ τοῦ λόγου* (AG. 6_4) spricht dagegen. Genau genommen läßt sich nur sagen, daß die Wahl und das Amt der Sieben ein Analogon zu dem erst später in den christlichen Gemeinden enstehenden Diakonat bildet. Denn die Hauptfunktionen der Diakonen und der Siebenmänner stimmen im wesentlichen überein. Die Siebenmänner waren in erster Linie Agapenaufseher und Armenpfleger. Das hat wiederum seine Parallele zu jüdischen Einrichtungen. Nach der Mischna gab es Almosen-Einnehmer als Gemeindebeamte.

Dieselbe Unterscheidung läßt sich im Hermasbuch nachweisen (vergl. Vis. II, 4_2, III, 1_8 und Vis. II, 4_3). II. Clem. $17_{3, 5}$ ist von amtlich bestellten *πρεσβύτεροι* die Rede. Und außer den Briefen des Ignatius (vergl. Magn. 2, 3_1, 7_1, Trall. 12_2, Phil. inscr. 10_2, Polyc. 6_1) findet sich in dem Brief des Polykarp der Hinweis auf Ehrenälteste und amtlich bestellte *πρεσβύτεροι* (vergl. Kap. 5, 6 und 11_1 f.).

Gewöhnlich sollten zwei das Geld einsammeln (גבאים) und drei sollten das Geld verteilen (מחלקי צדקה). Aber auch die Siebenzahl der Beamten war beliebt. Sanhedrin 17 b wird gesagt, daß die Armenkasse unerläßliche Bedingung eines regulären Gemeindewesens sei.[1])

Was anderseits das Episkopenamt anbetrifft, so ist nicht deutlich, wie es zu dem Titel *ἐπίσκοπος* gekommen ist. Vielleicht entstand er, indem man damit im Anschluß an das Alte Testament die Aufgabe des Presbyters näher bestimmen wollte (vergl. AG. 20_{28}, 1. Clem. 42_5).[2]) Sonst war der Titel nur bei den Heiden üblich. Man nannte *ἐπίσκοποι* die Beamten einer Kommune. In den christlichen Gemeinden war offenbar zunächst das Episkopenamt wie das Presbyteramt ein kollegiales. Wie der Presbyter von der Gemeinde eingesetzt wurde und im Auftrage der Gemeinde handelte, ebenso der Episkop (vergl.

---

[1]) Vergl. außer Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes, II [4], 514 f., besonders Weinberg, Die Almosenverwaltung der jüdischen Ortsgemeinde im talmudischen Zeitalter, wissensch. Beilage zur jüdischen Presse, 1893, Nr. 5. Nach J. Kohler, Zum Kapitel der jüdischen Wohltätigkeitspflege (Festschrift für die Berliner, 1903, 195 f.), sind die Matth. 25_{31} f. erwähnten Werke nichts weiter als die von den Juden geübten einzelnen Zweige der Wohltätigkeit. Hier sei auch auf die Stellung hingewiesen, welche in dem Gemeindeleben die Witwen einnahmen (vergl. 1. Tim. 5_3 f., $_9$ f.). Nach Bacher findet sich von einer im Gemeindeleben den Witwen zukommenden Ehrenstellung in der jüdischen Traditionsliteratur nichts. Charakteristisch ist der aus alter Zeit stammende Ausspruch von der viel betenden (var. viel fastenden) Jungfrau und der müßiggängerischen Witwe, die zu dem Verderben der Welt gehöre, Sota 22 a, jer. Sota III, 19 a. Das Epitheton müßiggängerisch (שְׁבָבִית oder richtiger שׁוֹבָבִית f.) stimmt auffallend mit dem, was 1. Tim. 5_{13} von den jüngeren Witwen gesagt ist (*ἀργός* kommt sonst in den paulinischen Briefen nicht vor).

[2]) Vergl. R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte, I [2], 191, Anm. 1, weist mit Recht auf 1. Clem. 42_5 hin, wo Jes. 60_{17} zitiert wird (*ἐκ γὰρ δὴ πολλῶν χρόνων ἐγέγραπτο περὶ ἐπισκόπων καὶ διακόνων· οὕτως γάρ που λέγει ἡ γραφή· καταστήσω τοὺς ἐπισκόπους αὐτῶν ἐν δικαιοσύνῃ καὶ τοὺς διακόνους αὐτῶν ἐν πίστει*). Das Zitat weicht von dem gewöhnlichen Septuagintatext ab. Möglich ist, daß der Verfasser den hebräischen Text im Auge hat: ושמתי פקדתך שלום ונגשיך צדקה, (zu פקדה vergl. Num 4_{10}, 2. Chron. 23_{18}, 24_{11}, Psalm 109_8). Auch in der Mischna findet sich מפקיד, פקודה, פקדון, פקידה. Auf aramäischen Inschriften (vergl. M. Lidzbarski, Ephemeris für semitische Epigraphik, I, II, 1902—06) kommt das Wort *ἐπίσκοπος* nicht vor. E. Loening, Die Gemeindeverfassung des Urchristentums, 1889, 21 f., machte darauf aufmerksam, daß im 2. und 3. nachchristlichen Jahrhundert *ἐπίσκοποι* sich findet auf einer verhältnismäßig großen Zahl von Inschriften in den Landstrichen östlich vom Jordan am Hauran, in der Dekapolis, in Batanäa, Auranitis sowie in den angrenzenden Gegenden der Provinz Arabia I.

Phil. 1_1, AG. 20_{28}, 1. Tim. 3_2, Tit. 1_7). Allmählich wurde das Amt des *ἐπίσκοπος* dem des *πρεσβύτερος* übergeordnet, und es kam zur Ausbildung des monarchischen Episkopats. Wie der Prozeß sich vollzog, liegt völlig im dunkeln, jedenfalls war er nicht einheitlich. Viele Forscher glauben, daß das Aufkommen des monarchischen Episkopats nicht durch die Einwirkung des Judentums bedingt ist. Jüdische Elemente haben dazu nicht beigetragen. Auch könne man nicht wahrscheinlich machen, daß die Fortwirkung des Judenchristentums nach dem Jahre 135 sich darin zeigte, daß der in den heidenchristlichen Gemeinden schon keimende Episkopat sich nunmehr vollendete. Indes, zur Erklärung des monarchischen Episkopats darf man das Judentum nicht vollkommen ausschalten. Denn, erstens hatte der monarchische Episkopat eine gewisse Vorbereitung in den Gedanken des Alten Testaments, besonders in der Stellung, welche hier dem Hohenpriester zugeschrieben wurde. Gewisse hierarchische Tendenzen, welche im Alten Testament vorhanden sind, beeinflußten sicher die Ausbildung der Organisation in den christlichen Gemeinden. Zweitens, eine Präformation oder, wenn man will, eine Antizipation hatte die episkopale Form der christlichen Gemeindeverfassung in der Stellung, welche Jakobus, der Bruder Jesu, in Jerusalem einnahm. In dieser Stellung lag gleichsam der erste Keim zu einer geistlichen Oberhoheit über alle Christengemeinden. Wenn Hegesipp (vergl. bei Euseb, hist. eccl. II, 23) den Jakobus mit den Zwölf als Stellvertreter Jesu die Leitung der Kirche überkommen läßt, wenn nach ihm Clemens Alexandrinus (vergl. bei Euseb, hist. eccl. II, 1) den Jakobus *ἐπίσκοπος* nennt, und zwar *ἐπίσκοπος* von Jerusalem (vergl. auch Euseb, hist. eccl. III, 22, IV, 5 und VII, 19), so mag das der Tendenz entsprechen, die Bildung des Episkopats in eine möglichst hohe Zeit hinaufzurücken. Man übertrug das bestehende Amt des *ἐπίσκοπος* auf Jakobus. Aber aus all den Nachrichten über Jakobus geht doch das sicher hervor, daß er unter den Judenchristen das höchste Ansehen genoß. Man ordnete sich seiner Autorität unbedingt unter. Ja, man sah in Jakobus den, welchem die Leitung der ganzen Christenheit zukommt. Die Stellung, welche Jakobus einnahm, erklärt sich dadurch, daß er der Bruder Jesu war. Die Verwandtschaft mit Jesus und die Zugehörigkeit zu dem Geschlecht Davids bedingte das Ansehen des Jakobus wie auch der anderen Brüder Jesu (vergl. 1. Kor. 9_5, AG. 1_{14}). Wohl nach der Eroberung Jerusalems wurde Symeon, der Sohn des Klopas, des Bruders Josephs, zum Oberhaupt gewählt. Die Verwandtschaft gab den Ausschlag. Dabei ist auch zu beachten: wie bei den Juden einzelnen „Häusern" der Schriftgelehrten eine besondere Bedeutung zugeschrieben wurde, so dem „Haus Jesu". Wer z. B. dem „Haus Hillel" angehörte, hatte von vornherein eine größere

Geltung im Gemeindeleben als ein Schriftgelehrter, bei dem dies nicht der Fall ist. Anderseits entsprach die Stellung des Jakobus und seiner Nachfolger vollkommen der des jüdischen Patriarchen, wie überhaupt der jüdischen Verfassung: die Presbyter, welche den Jakobus umgeben (vergl. AG. 21_{18}), entsprechen dem Synedrium.

Die Amtsübergabe wird in den christlichen Gemeinden gewöhnlich durch Handauflegung erfolgt sein. Wenigstens liegen einige Zeugnisse dafür vor (vergl. AG. 6_6, 13_3, 1. Tim. 4_{14}, 2. Tim. 1_6), welche an die jüdische Sitte der סמיכה bei der Ordination erinnern. Leider läßt sich nicht feststellen, wann diese bei den Juden sich einbürgerte. Jedenfalls ist der Ritus der Handauflegung alt. Man hat gemeint, daß Ignatius in dem Briefe an die Gemeinde zu Magnesia 3_1 bei den Worten *τοὺς ἁγίους πρεσβυτέρους οὐ προσειληφότας τὴν φαινομένην νεωτερικὴν τάξιν* auf die Ordination anspiele. Das ist gewiß unrichtig. Bei den Worten ist an das jugendliche Alter der Presbyter zu denken. Aber Ignatius setzt die Ordination offenbar bei den Lesern seiner Briefe als bekannt voraus, wenn er eingehend über die Bedeutung des Amtes spricht.

Inwieweit endlich die jüdische Sittenzucht in die christlichen Gemeinden überging, läßt sich nicht bestimmt ausmachen. Die christliche Sittenzucht erhielt allmählich denselben gesetzlichen Charakter wie die jüdische. 1. Kor. 5_3 f. und 1. Tim. 1_{20}, Tit. 3_{10} ist von der Exkommunikation die Rede. Auch Did. 15_3 wird wohl auf den Bann angespielt. Es heißt dort: mit jedem, der sich gegen den anderen verfehlt, rede niemand, noch höre er von euch ein Wort, bis er Buße tut. Daß synagogale Bannformeln von den Christen übernommen sind, dafür liegen keine Zeugnisse vor.

Wir haben damit in den Hauptzügen die christliche Gemeindeorganisation betrachtet. Diese verdrängte mehr und mehr in den Gemeinden die Apostel, Propheten und Lehrer. Nur die Autorität der von Christus erwählten Zwölf blieb. Die Funktionen der Apostel, Propheten und Lehrer galten in der ältesten Zeit als unbeschränkt. Ihre Arbeit war an keine bestimmte Regel gebunden. Sie kam allen Gemeinden zugut (vergl. 1. Kor. 12_{21}, AG. 11_{27}, 15_{22}, $_{32}$, 13_9). Diese Trilogie, Apostel, Propheten und Lehrer, läßt sich im Judentum nicht nachweisen, lehnt sich aber an das Judentum an. Einmal war der Titel *ἀπόστολος* im Judentum wohl bekannt. Es gab bei den Juden Leute, welche von Jerusalem ausgesandt wurden, um den auswärtigen Gemeinden Briefe zu überliefern, um zu predigen und zu unterrichten, um die Disziplinargewalt auszuüben, vor allem aber, um bei den Auswärtigen Geld einzusammeln.[1] Anderseits gab es nicht nur bei den

[1]) Daß die Juden Apostel hatten, hat bereits Grätz, Geschichte der Juden, IV [3], Note 21, gezeigt. Dessen Angaben sowie die Darlegung von

Christen Propheten, sondern auch bei den Juden.[1]) Die *διδάσκαλοι* als Träger der Funktion des Lehrers entsprechen den jüdischen *γραμματεῖς*. Die Lehrer sind nicht mit den Propheten zu identifizieren. Bis ins zweite Jahrhundert hinein hat man den Unterschied zwischen Lehrern und Propheten empfunden. Das trat erst zurück, als das Amt im Vordergrund des Gemeinschaftslebens stand.

Die Aufnahme in die Gemeinde vermittelte die Taufe auf den Namen Jesu. Sie galt als Zeichen der bußfertigen Umkehr von dem sündigen Wandel und als Bekenntnis zur Messianität des gekreuzigten Jesus. Der, welcher sich taufen ließ, bekundete damit seinen Willensentschluß, der Gemeinde Christi angehören zu wollen. Die Voraussetzung der Taufe war der Vorsatz, nach den Geboten Christi zu leben. Bei der Taufe selbst wurde dem einzelnen die Heilsgabe zu teil, nämlich Sündenvergebung, Reinigung des Gewissens von Schuldbefleckung, Geistesmitteilung. Durch die Taufe an sich wurde äußerlich die Verbindung der Jesusgläubigen mit dem Judentum nicht gelöst. Auch bei den Juden waren Waschungen und Taufen üblich. Nur das Bekenntnis zu Christus und die Vermittlung der Heilsgabe war das Charakteristische der christlichen Taufe. Die Taufe trat bei den Christen an die Stelle der Beschneidung. Wie lange diese von den Judenchristen beibehalten wurde, läßt sich nicht feststellen. Jedenfalls hatte man in der Taufe mit der Gabe des Geistes einen vollen Ersatz für die Beschneidung. Denn, wie die Beschneidung den Menschen heiligt und erneuert, so auch die Taufe. Charakteristisch ist, wie Paulus Kol. $2_{11, 12}$ die Taufe mit der Beschneidung in Parallele stellt.

Die Taufe war bei den Christen allgemein verbreitet (vergl. Matth. 28_{19}, Gal. 3_{27}, Eph. 4_{5}). Nur unter dieser Voraussetzung ist es ja auch verständlich, daß Paulus schreiben konnte, er selbst habe wenige Christen getauft (vergl. 1. Kor. 1_{14})[2]). Über die Art und Weise, wie die

Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums, I[1], 230 f., hat S. Krauß, J. Q. R., 1905, 230 f., 371, ergänzt. Danach dürfte der erste Fall von Aussendung von Aposteln 2. Chron. 17_{7-9} vorliegen. Hier hätten wir auch die bedeutsame Zahl von zwölf Aposteln. Ihre Aufgabe sei für alle Zeit vorbildlich: sie lehrten in Juda. Die Apostel zogen aus, einzeln, zu zwei, drei, vier, je nach Bedarf. Über ihre Einnahmen und wohl auch sonstigen Verrichtungen führten sie Buch. Die Juden kannten sie unter dem Namen Gabeneinnehmer (גבאי צדקה) oder Bote (שליח). Weitere Hauptzeugnisse sind: Euseb, Comm. ad Jes. 18_{1}, Epiphanius, haer. $30_{4, 11}$, Hieronymus, Comm. ad Gal. 1_{1}, Cod. Theodos. XVI, 8_{14}, vergl. auch 2. Kor. 8_{23}. Phil. 2_{25}.

[1]) Vergl. besond. Josephus, Ant. XX, 5_{1}, 8_{6}; bell. jud. II, $13_{4, 5}$, VI, 5_{2}.

[2]) Über die Geschichtlichkeit des Matth. 28_{19} angegebenen Taufbefehls vergl. besond. E. Haupt, Zum Verständnis des Apostolats im Neuen Testament, 1896, 39 f.

Taufe zu vollziehen ist, finden sich allein in der Didache einige Vorschriften. Das ist sehr charakteristisch. Man hat eben hierauf nicht in erster Linie Wert gelegt. Gleichwohl wird sich bei den Christen von Anfang an ein bestimmter Taufusus eingebürgert haben, und zwar liegt da die Annahme sehr nahe, daß der Taufusus an die Form anknüpfte, welche die Taufe des Johannes hatte. Die Johannestaufe steht ja mit der christlichen in einem innerlichen Konnex, denn einmal lesen wir in den Evangelien, daß Jesus die Tauftätigkeit des Johannes fortsetzte (vergl. Joh. $3_{22, 26}$, 4_1 f.); sodann ist aus der Tradition klar, daß man sich auf christlicher Seite der Bedeutung der johanneischen Wirksamkeit bewußt blieb (vergl. Joh. 3 und AG. 19_1 f.); endlich ist die Betrachtung der christlichen Taufe nach dem Muster der Johannestaufe in der Apostelgeschichte zu beachten; vergl. 2_{38}, 22_{16} (*βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*; vergl. Luk. 3_3). Unklar ist, ob Johannes bei seiner Taufe an die jüdische Proselytentaufe anknüpfte oder an die Waschungen und die Reinigungsbäder, wie sie für die Unreinen in der Thora (vergl. Lev. 11—19; Num. 19) vorgeschrieben werden. Man kann für beides verschiedene Gründe anführen. Einmal scheint besonders die Identität der sprachlichen Bezeichnung (*βάπτισμα*) dafür zu sprechen, daß die Wurzel der christlichen Taufe sowie die Johannestaufe in den jüdischen Waschungen zu suchen ist. Auch galt nach der prophetischen Weissagung die Reinigung durch Wasser als ein Zeichen des Anbruchs der messianischen Zeit. Der Gedanke ist der: Gott wird reines Wasser über das Volk sprengen, damit es rein werde (vergl. Ez. 36_{25}, Sach. 13_1, vergl. Psalm 51_9). Freilich ist das jüdische Reinigungsbad nur ein durch die Gesetze von der levitischen Reinheit vorgeschriebener Zeremonialakt. Die Johannestaufe dagegen symbolisiert die Reue, den Entschluß, im Hinblick auf das Kommen des messianischen Reiches ein neues Leben beginnen zu wollen. Diejenigen, welche Buße tun und sich taufen lassen, können sicher sein, daß sie Glieder des messianischen Reiches werden. Man kann somit sagen: die Johannestaufe ist weniger als ein Zeremonialakt, mehr als ein Initiationsakt zu betrachten, und in dieser Beziehung besteht eine Verwandtschaft zwischen der Johannestaufe und der Proselytentaufe. Freilich stammen die Nachrichten über diese erst aus späterer Zeit (vergl. Jebamoth 46 a, Kerithoth 9 a). Philo sowie Josephus sagen nichts von der Proselytentaufe. Aber daraus folgt nicht notwendig, daß diese bei den Juden nicht in früher Zeit üblich war.[1]) Daß bei der

[1]) Schürer, Geschichte des jüdischen Volks III³, 132, Anm. 81, weist mit Recht darauf hin, daß es sich bei dem Zeugnis des Arrian von Nicomedien, Dissert. Epicteti II, 9 um das Reinigungsbad handelt, welches den

Aufnahme von Heiden in das Judentum von Anfang an zur Beschneidung die Untertauchung hinzutrat, ist sehr wahrscheinlich. Zudem ist es nicht recht denkbar, daß die Juden in späterer Zeit den Gebrauch der Proselytentaufe von den Christen übernommen haben sollten. Schließt sich demnach die Johannestaufe an die Proselytentaufe an, so ist auf der anderen Seite die Parallele mit der christlichen Taufe deutlich. Nämlich wie der Heide, welcher zum Judentum übertreten will, sich taufen lassen muß, ebenso muß der, welcher sich der christlichen Gemeinde anschließen will, getauft werden. Die Taufe markiert beidemal den Anschluß an die neue Gemeinschaft. Beidemal wird bei der Taufe auf die Unreinheit des bisherigen Lebens geblickt. Wenn wir dann in der Didache lesen: vor der Taufe soll der Täufling fasten und, wenn es möglich ist, einige andere; jedenfalls befiehl dem Täufling, daß er einen oder zwei Tage vorher faste (7_4), so war das auch bei den Juden üblich. Mit der Proselytentaufe wurde ein Fasten verbunden (vergl. Berachoth 17 a), und man muß sagen: sowohl auf christlicher als auch auf jüdischer Seite ist das Fasten gedacht als ein Ausdruck der Bußstimmung.[1]) Wenn man ferner von der sehr verbreiteten Voraussetzung ausgeht, daß die sechs ersten Kapitel der Didache, welche religiös-sittliche Vorschriften enthalten, ursprünglich als Vermahnung des Täufers an den Täufling oder als Taufpredigt von dem Verfasser gedacht sind, so würde hier eine Parallele zu dem jüdischen Gebrauch vorliegen, daß der Heide, welcher zum Judentum übertreten wollte, zuvor in den Hauptstücken der jüdischen Lehre unterrichtet wurde.

Nun haben verschiedene Forscher angenommen, daß diesem Teil der Didache ebenso wie dem Barnabasbrief (vergl. Kap. 18—20) ein jüdischer Proselytenkatechismus zu Grunde liegt. Die Christen bedienten sich desselben zur Unterweisung der neugewonnenen Gläubigen.[2]) Zu dieser Annahme glaubt man aus verschiedenen Gründen genötigt zu sein. Man meint: Barnabas hat die Beschreibung der zwei Wege im wesentlichen mit der Didache gemeinsam; Barnabas selbst

---

Proselyten auferlegt wurde, vergl. auch Mischna Pesachim 8_8 und Sibyll. IV, 164. Nach Schlatter, Israels Geschichte[2], 334 f. weist in die vorhadrianische Zeit die Geschichte einer vornehmen Dame Valeria, die zusammen mit ihren Sklavinnen getauft wurde, Mechilta zu Exod. 12_{48}.

[1]) Vergl. zu dem Hinweis auf die Besprengung mit kaltem oder mit warmem Wasser Joma 3_5: War der Hohepriester alt oder krank, so hielt man für ihn warmes Wasser zu den Waschungen bereit.

[2]) Vergl. C. Taylor, The Teaching of the Twelve Apostles, 1886, A. Harnack, Die Apostellehre und die jüdischen zwei Wege, 1895[2], A. Seeberg, Der Katechismus der Urchristenheit, 1903.

aber kann nicht die Quelle für die zwei Wege in der Didache sein, wie er anderseits auch nicht von irgend einer Form der Didache abhängig vorzustellen ist. Die Didache selbst erweist sich an mehreren Stellen als interpoliert. Der Abschnitt 1_3—2_1 stammt von einer späteren Hand als dem Verfasser der zwei Wege. Für den zweiten Teil der Didache (Kap. 7—16) fehlen in der altkirchlichen Literatur Textparallelen. Das führt zu der Annahme, daß der erste Teil ursprünglich eine selbständige Schrift war und von dem Verfasser der Didache bearbeitet wurde. Dieser erste Teil zeigt aber einen ausgesprochenen jüdischen Charakter ebenso wie Barn., Kap. 18—20. Zweitens finden sich auch sonst in der urchristlichen Literatur Spuren davon, daß ein jüdischer Proselytenkatechismus benutzt worden ist. Nur unter dieser Annahme erkläre sich die auffällige Erscheinung, daß die häufige Aufzählung von Tugenden und Lastern übereinstimmt.[1]) Die Christen kannten und benutzten jüdische Tugend- und Sündenverzeichnisse. Drittens beweist die jüdische Literatur die Existenz eines Proselytenkatechismus. Es ist häufig von zwei Wegen die Rede. Sünden und Laster werden oft in gleicher Weise aufgezählt.[2])

Indes, die Annahme der Verbreitung eines jüdischen Proselytenkatechismus und die Benutzung desselben durch die Christen läßt sich nicht halten, und wir müssen sagen: die Vertreter dieser Hypothese kommen auch über die Annahme einer bloßen Möglichkeit nicht hinaus. Denn in der jüdischen Literatur ist kein sicheres Zeugnis auffindbar, daß in dem Judentum Proselyteninstruktionen vorhanden waren. Gewiß finden sich Aufzählungen von Tugenden und Lastern. Bei den Juden hatte sich speziell die Allegorie von den zwei Wegen eingebürgert. Diese Allegorie wurde vielfach zur Einkleidung der moralischen Ermahnungen benutzt. Aber, daß im ersten Jahrhundert besondere Tugenden und Laster zusammengestellt worden sind, damit diese Verzeichnisse als Grundlage des Unterrichts der Proselyten dienen könnten,

---

[1]) Vergl. Polykarp 2_9, 4_3, Ignatius, Eph. 14, Magn. 1, 5, 13, Smyrn. inscr. u. 6; Hermas, Vis. III, 8_3 f., Mand. I—III, VI, 2_3, VIII, 3—5, Sim. IX, 15_2 u. VI. 1. Clem. 35_5, 62_2, 64. Paulus, Röm. 1_{28} f., 13_8 f. 1. Kor. 5_{10} f. $6_{9,\,10}$. 2. Kor. 12_{20} f. Gal. 5_{19} f. Kol. 3_{12} f. Eph. 5_3 f. 1. Tim. 1_9 f. 2. Tim. 3_2 Mark. 7_{21} f.

[2]) Vergl. so A. T. (Exod. 34_{14} f. Lev. 19. Deut. 17_{15} f. Jerem. 21_8. Psalm 1_6. Prov. 1_{15}, 2_{13}, 4_{18} f.); ferner Sap. Sal. 5_6 f.; Test. XII patr., Levi 17. Juda 18, 19, 27. Gad 3. Joseph 7. Rub. 4. Sim. 4. Dan 1. Asser 1. Ps. Sal. 12_3 f., 14_2 f. Hen. 94_2. Slav. Hen. 10_4 f. Ap. Bar. 57_2. 4. Makk. 1—3 (besonders 1_{20} f., 2_{15}); Philo häufig, ebenso in der rabbinischen Literatur (so Aboth 2_9 f.), vergl. die Übersicht bei J. Singer, The Jewish Encyclopedia IV, 585 f.

läßt sich nicht erweisen. Sodann ist die Annahme durchaus verfehlt, daß die Tugend- und Lasterkataloge, welche sich in der urchristlichen Literatur finden, auf literarische Vorlagen jüdischen Ursprungs zurückgehen. Wäre das der Fall, so müßten sie, wenn auch nur in den Grundzügen, unter sich übereinstimmen. Das ist aber nicht der Fall, wie ein genauer Vergleich zeigt. Speziell bei Paulus läßt sich beobachten, daß er die Aufzählungen von Tugenden und Lastern mit der größten Freiheit gibt. Er bindet sich nicht an bestimmte Schablonen. Die Aufzählungen, die er in seinen Briefen gibt, zeigen durchaus Willkür in der Anordnung; bisweilen beruht die Auswahl auf rein zufälligen Motiven. Wo hier und dort ein Zusammentreffen der einzelnen Tugenden und Laster zu konstatieren ist, da erklärt sich das vollauf, wenn man beachtet, daß zu jeder Zeit bestimmte Tugenden eingeschärft, gewisse Sünden bekämpft werden müssen. Die Annahme, daß von den Christen jüdische Schriften benutzt worden sind, läßt sich auf diesem Wege nicht beweisen. Das gilt endlich auch von der Betrachtung des gewiß eigenartigen literarischen Verhältnisses von Did. 1—5 und Barn. 18—20. Dies hat man nur durch Annahme der Benutzung einer jüdischen Grundschrift lösen zu können geglaubt. Eine zwingende Notwendigkeit liegt jedoch nicht vor, eine jüdische Quelle für beide Schriften, für den Barnabasbrief und die Didache, zu postulieren. Das literarische Verhältnis erklärt sich zur Genüge bei der Annahme, daß der Verfasser der Didache den Barnabasbrief als Vorlage benutzt hat. Auf der anderen Seite können die in jüdischen Schriften zu Did. 1—5 nachweisbaren Parallelen die Behauptung nicht erhärten, daß von den Juden ein Proselytenkatechismus gebraucht wurde, und das, was man auf Grund von Did. 1—5 als Text einer jüdischen Schrift von den zwei Wegen rekonstruiert hat, braucht nicht notwendig für ein jüdisches Produkt gehalten zu werden. Auch ein Christ konnte in dieser Weise schreiben. Anzeichen der Benutzung einer jüdischen Vorlage finden sich nicht.

Blicken wir zurück, so haben wir gezeigt, daß sich nicht erweisen läßt, daß von den Christen ein jüdischer Proselytenkatechismus übernommen wurde. Gewiß lag es vollkommen in der Natur der Sache, daß jeder, der sich taufen lassen wollte, um dadurch in den christlichen Gemeindeverband Aufnahme zu finden, zuvor über die Hoffnung, die in ihm lebendig war, über den Glauben an Jesus, den man als Herrn bekannte, über die sittlichen Forderungen, die man an die Gemeindemitglieder stellte, belehrt werden mußte. Und man darf vermuten, daß in der Anfangszeit der Ausbreitung des Evangeliums die Gemeindeversammlungen jedem offen standen, der sich durch Anhören der christlichen Predigten oder etwa durch Gespräche mit den Gemeindemitgliedern über den Glauben der Christen näher unterrichten wollte.

Erst allmählich wurde man in dieser Beziehung zurückhaltender. Man schloß sich auf christlicher Seite mehr ab, und es kam dann zur Ausbildung des Katechumenats. Aber, daß man Leute, welche den christlichen Glauben annehmen wollten, unter Benutzung eines jüdischen Proselytenkatechismus unterrichtete, läßt sich in keiner Weise beweisen. Auf der anderen Seite ist es indes sehr wahrscheinlich, daß man bei der Missionspredigt ebenso wie bei dem Unterricht und der seelsorgerlichen Leitung der einzelnen Gemeinden bestimmte Lehren und Gebote benutzte, daß man einer ungeschriebenen Tradition folgte, welche man auf die Apostel und Christus zurückführte. Jene umfaßte das, was für das christliche Leben zu wissen unumgänglich notwendig war; sie enthielt Worte, welche den Glauben und das sittliche Leben betrafen. Und es ist mit Recht hervorgehoben worden: „diese Überlieferung steht in Parallele zur jüdischen Tradition. Jahrhunderte lang hat die jüdische Mischna die Religion beherrscht, ohne aufgezeichnet worden zu sein, sie trat als die mündliche Thora neben die schriftliche, und auch sie führte man auf Mose zurück, indem man zugleich darin einen besonderen Vorzug sah, daß sie, weil sie ungeschrieben, ausschließlich Israel und nicht auch den Heiden gehöre". [1])

Neben der mündlichen Tradition war für die Christen von Anfang an, wie wir bereits darlegten, das Alte Testament von großer Bedeutung. Mit der Verkündigung des Evangeliums Jesu verband man den Hinweis auf das Alte Testament. Man sah in ihm das Wort Gottes für die Erben des Bundes. Man betrachtete das Alte Testament als Beweismittel für die Wahrheit des christlichen Glaubens, als zuverlässige Urkunde, um sich in der Welt zu orientieren und zu der Geschichte Stellung zu nehmen. Man benutzte das Alte Testament, um sich das Werk Jesu deutlich zu machen, aber auch, um ein Bild von der Zukunft zu gewinnen. Man übernahm gewisse Grundzüge der alttestamentlichen Zukunftshoffnung.[2]) Dabei wurde den Christen jüdischer

---

[1]) Vergl. R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte, I ^{2}, 169. Unhaltbar ist dagegen der Versuch von A. Seeberg, Der Katechismus der Urchristenheit, 1903, anknüpfend an Röm. 6_{17} *(τύπος διδαχῆς)*, einen urchristlichen Katechismus, der schriftlich fixiert vorhanden gewesen sein soll, konstruieren zu wollen.

[2]) Man hat wohl von einem „alttestamentlichen Urevangelium" geredet und dieses aus den Missionsreden der Apostelgeschichte, aus den Zitaten der Evangelien und der Briefe zu rekonstruieren versucht (vergl. C. A. Credner, Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament, II, 1838, 312 f.). An dieser Hypothese ist gewiß soviel richtig, daß die Christen früh damit anfingen, alttestamentliche Zitate zusammenzustellen. Das hatte verschiedene Gründe. In erster Linie hat man an die Verteidigung des christlichen Glaubens zu

Abkunft das Verständnis der alttestamentlichen Geschichte leichter. Wie ihnen die einzelnen alttestamentlichen Begriffe und Anschauungen klarer waren als den Heidenchristen, denen oft das richtige Verständnis fehlte, so erkannten sie besser den Zusammenhang, der zwischen Weissagung und Erfüllung besteht, die heilsgeschichtliche Entwicklung des Volkes Israel, die durch Jesus zu einem gewissen Abschluß gekommen war. Weiter kann es nicht wundernehmen, daß die Art und Weise, wie die Christen das Alte Testament gebrauchten, wie dasselbe von ihnen ausgelegt, gedeutet und angewandt wurde, stark durch jüdische Gewohnheiten bestimmt war. Man hat nicht mit Unrecht gesagt: die Juden waren in der Behandlung des Alten Testaments die Lehrmeister der Christen. Wir können deutlich erkennen: trotz des Unterschiedes der jüdischen und christlichen Betrachtung des Alten Testaments trägt die Behandlung desselben seitens der Christen das Gepräge der im Judentum üblichen Schrifterklärung. Es herrschte auch bei den Christen die unhistorische Lokalmethode vor ohne Berücksichtigung der geschichtlichen Situation. Man zitierte alttestamentliche Stellen, ohne den Zusammenhang zu beachten. Man führte die Zitate ohne formelle und sachliche Akribie an. Insbesondere war die Exegese wie bei den Juden eine doppelte: man legte die Schrift einfach nach ihrem Wortsinn aus; man hielt sich an den buchstäblichen Schriftsinn oder man allegorisierte; man fand in der Schrift höhere Wahrheiten. Zugleich folgte man auf christlicher Seite der typologischen Betrachtungsweise des Alten Testaments: man fand in der alttestamentlichen Geschichte eine vorbildliche Weissagung auf die Geschichte der christlichen Gemeinden. Endlich eigneten sich die Christen die jüdische Haggada an: sie übernahmen bestimmte Traditionen, welche sich bei den Juden im Anschluß an die alttestamentlichen Schriften gebildet hatten; sie benutzten auch Apokalypsen und andere Bücher, die in jüdischen Kreisen außer den alttestamentlichen Schriften verbreitet waren und sich großer Beliebtheit erfreuten.[1])

---

denken. Bei einigen der Zitatenkompositionen, die sich in den neutestamentlichen Schriften finden, kann man eine planmäßige Zusammenstellung beobachten (vergl. besond. Röm. 3_{11-18}, 10_5 f., $_{19}$ f., 11_8 f., 15_9 f., 2. Kor. 6_{16} f., Gal. 3_6 f., 4_{21} f.). Bei den Rabbinen sollte die Häufung von Belegstellen aus dem A. T. das autoritative Gewicht einer Behauptung steigern (vergl. u. a. Tanchuma, ed. Buber, 1885, 11).

[1]) Hier sei auch hingewiesen auf die Darlegung von L. Blau, Festschrift für Berliner, 1903, 44, daß die Bücher der urchristlichen Gemeinden technisch von den Büchern der Synagoge abhängig waren. Das altgewohnte Schreibmaterial, das für Bibelrollen ausschließlich verwendbare Leder, wurde nicht auf einmal mit Papyrus vertauscht. Die hauptsächlich außerhalb Pa-

§ 3. Der religiös-sittliche Vorstellungskreis in den Schriften der Apostolischen Väter.

1. Die Apostolischen Väter, die jüdische Literatur und Tradition.

Wir haben in den Hauptpunkten die Beziehungen, welche hinsichtlich der äußeren Institutionen, der Sitten und Gebräuche zwischen Judentum und Christentum bestehen, herausgestellt. Wir gehen jetzt dazu über, die Nachwirkung des Judentums in der Entwicklung der religiös-sittlichen Vorstellungswelt der Christen nachzuweisen. Wir beschränken uns dabei auf die Schriften der Apostolischen Väter, und zwar auf den Brief des Clemens an die Korinther, auf den Hirten des Hermas, auf den Barnabasbrief, auf die Clemenshomilie und auf die Briefe des Ignatius und des Polykarp, denen wir aus chronologischen Gründen die Didache zurechnen. Wir fragen, wo in der Glaubens- und Sittenlehre dieser Schriften ein Einfluß des jüdischen Geistes zu beobachten ist, wo jüdische Elemente, jüdische Gedanken, Begriffe und Ausdrücke, die wir in den Hauptpunkten in den zeitlich vorangehenden Schriften nicht finden, sich nachweisen lassen; wir fragen, wo eine Abweichung von den christlichen Grundgedanken zu konstatieren ist, die durch das Judentum bedingt ist.[1])

---

lästinas gebrauchte Septuaginta wurde auf Papyrus geschrieben. Daneben waren wahrscheinlich Septuagintaexemplare in Lederrollen verbreitet.

[1]) Vergl. die Erläuterungsschriften zu den Apostolischen Vätern sowie außer der Kap. I genannten Literatur über das Judentum: W. Gesenius, Hebräisches und chaldäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, bearbeitet von F. Buhl, 1905[14]; Ch. A. Wahl, Clavis librorum V. T. apocryphorum philologica, 1853; E. Hatch and H. A. Redpath, A concordance to the LXX and the other greek versions of the Old Testament, 1892—97, Supplement by Redpath fasc. I. II., 1900 und 1906; H. Cremer, Biblisch-theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Gräzität, 1902[9]; C. L. W. Grimm, Lexicon Graeco-Latinum in Libros Novi Testamenti, 1903[4]; J. Levy, Chaldäisches Wörterbuch über die Targumim und einen großen Teil des rabbinischen Schrifttums, 1867—68; J. Levy, Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim, 1876—89; ferner O. F. Fritzsche und C. L. W. Grimm, Kurzgefaßtes exegetisches Handbuch zu den Apokryphen des Alten Testaments, I—VI, 1851—1860; sodann: F. Weber, Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften, 1897[2]; A. Geiger, Urschrift und Übersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der inneren Entwicklung des Judentums, 1857; M. Duschak, Die biblisch-talmudische Glaubenslehre, 1873; E. Grünebaum, Die Sittenlehre des Judentums anderen Bekenntnissen gegenüber, 1878[2]; L. Löw, Gesammelte Schriften, I. II., 1889,

Freilich, eine zusammenhängende Darstellung der christlichen Glaubens- und Sittenlehre liegt in den genannten Schriften nicht vor. Die Schriften der Apostolischen Väter sind Gelegenheitsschriften. Überall ist die Erkenntnis mit dem Leben unmittelbar verbunden; und meist bedingen rein praktische Fragen die Formulierung der christlichen Anschauungen. Es fehlt in den Schriften eine Präzision des Ausdrucks. Die Begriffe sind nicht scharf begrenzt. Gleichwohl lassen sich bestimmte Auffassungen der christlichen Lehre nachweisen. Das Evangelium Jesu ist Gegenstand der Lehre der Apostolischen Väter. Mit der Glaubenslehre ist eng die Sittenlehre verbunden. Ethische Forderungen werden in lehrhafter Form aufgestellt.

Die Beschränkung der Untersuchung hat ihr Recht, denn die Schriften der Apostolischen Väter repräsentieren einen bestimmten Entwicklungszustand des Christentums; sie lassen uns die Beschaffenheit des religiös-sittlichen Vorstellungskreises in den verschiedenen Ländern der Diaspora in der Zeit am Ende des ersten und während der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts erkennen; sie zeigen nicht die kraftvolle schöpferische Originalität, wie die Mehrzahl der im Neuen Testament vereinigten Schriften, in welchen am deutlichsten die christlichen Grundgedanken, die ihre Einheit im Evangelium Jesu haben, zum Ausdruck

---

1890; M. Lazarus, Die Ethik des Judentums, 1898; F. Perles, Bousset's Religion des Judentums, 1903; M. Güdemann, Das vorchristliche Judentum in christlicher Darstellung, 1903; endlich J. Hamburger, Realencyklopädie für Bibel und Talmud, I—VI, 1870—1901; J. Singer, The Jewish Encyclopedia, I—XII, 1901—1906.

Schwierigkeiten bereitet die Benutzung des rabbinischen Schrifttums, vornehmlich in text- und literarkritischer Beziehung. Die früheste Zeit, über deren geistiges Leben die rabbinische Literatur sichere Nachrichten darbietet, ist die Zeit der schriftlichen Fixierung der Mischna. Wie zuvor in den Synagogen gelehrt wurde, welche Bedeutung man den einzelnen Vorstellungen zuschrieb, darüber sind wir nur spärlich unterrichtet. Immerhin sind gewiß viele Vorstellungen, die wir jetzt im Talmud und in den Midraschim schriftlich fixiert finden, mündlich früh vorhanden gewesen. Aus dem Geist der späteren Zeit kann man auf den Geist der früheren schließen. Die Art des religiösen Denkens und Empfindens ist bei den Juden verhältnismäßig nur wenigen Veränderungen unterworfen gewesen (vergl. die Arbeit von J. Lévi, R. E. J. 1892, 452 f. [La Pesikta Rabbati et le 4⁰ Ezra]). Daß anderseits die Juden in ihrer religiösen Vorstellungswelt durch das Christentum sehr stark beeinflußt worden sind, ist unwahrscheinlich. Man wird sagen müssen: in einigen Punkten ihres Glaubens, besonders in der Messiaslehre, änderten die Juden vielfach ihre Position, um den Christen keine Konzession machen zu müssen. Aber vieles von dem, was man im Judentum auf christliche Einwirkung zurückgeführt hat, läßt sich aus der weiteren Entwicklung alttestamentlicher Gedanken erklären.

kommen. Die Apostolischen Väter sind Männer, die darauf bedacht sind, die Tradition zu bewahren, die Einheit des Glaubens, die Lebendigkeit der Hoffnung, die Gleichheit der Gesinnung zu erhalten; sie sind Zeugen der christlichen Wahrheit; sie wiederholen mehrfach die Tradition der Apostel und bilden die Grundgedanken dieser weiter fort; sie benutzen Gemeindeanschauungen, bestimmte Ausdrücke, Begriffe, wie sie gemeinhin unter den Gläubigen verbreitet waren, Vorstellungen über Gott und Christus, über den Menschen und die Heilsaneignung, über das sittliche Leben, über die Kirche und das Ende der Welt.[1])

Bevor wir den religiös-sittlichen Vorstellungskreis in den Schriften der Apostolischen Väter untersuchen, müssen wir uns zunächst kurz noch einmal den Zweck der einzelnen Schriften vergegenwärtigen, müssen wir fragen nach der Herkunft der einzelnen Verfasser und ihrer Stellung zum Judentum, müssen wir insbesondere erörtern, welche jüdische Literatur und Tradition von den einzelnen Verfassern gekannt und benutzt worden ist. Nur so ist es methodisch allein zulässig, aus den durch bestimmte geschichtliche Verhältnisse hervorgerufenen Darlegungen ein Bild der Vorstellungswelt darzubieten.[2])

Der erste Clemensbrief ist als ein offizielles Schreiben der römischen Gemeinde zu betrachten. Sein Hauptzweck ist, die Christen in Korinth zum Gehorsam gegen die Gemeindevorsteher zu ermahnen, in der korinthischen Gemeinde Ordnung und Frieden herzustellen. Über die Notwendigkeit und Bedeutung des kirchlichen Amtes wird gesprochen. Wiewohl der Brief eine Gelegenheitsschrift ist, wird dennoch eine Totalauffassung des Evangeliums sowie ein allgemeines Bild des christlichen Lebenswandels dargeboten. Ob Clemens von Geburt Jude oder Heide war, läßt sich nur schwer sicher feststellen. Über die Juden seiner Zeit spricht Clemens nicht; aber die Betrachtung der Geschichte der Juden verrät ihn als einen Mann, der mit Stolz auf die einstige Größe

---

[1]) Vergl. zu den Beziehungen zwischen den Apostolischen Vätern und den neutestamentlichen Schriften The New Testament in the Apostolic Fathers by a committee of the Oxford Society of Historical Theology, 1905.

[2]) Auf die literarkritischen Fragen gehen wir nicht ein. Das würde eine Untersuchung für sich ausmachen. Allgemein anerkannte Resultate sind in literarkritischer Beziehung bisher nicht erzielt worden. Die Hypothesen, welche insbesondere über das Hermasbuch aufgestellt worden sind, daß diesem von Anfang bis zu Ende eine oder mehrere jüdische Schriften zugrunde liegen (vergl. vor allem F. Spitta, Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums II, 1896, 241 f. und D. Völter, Die Apostolischen Väter neu untersucht I, 1904, II, 1, 1908), sind von den meisten Forschern mit Recht abgelehnt worden. Wir untersuchen die Schriften so, wie sie uns als christliche vorliegen.

des auserwählten Volkes blickt. Dabei zeigt er eine große Vertrautheit mit dem Alten Testament. Wie wir sehen werden, ist seine ganze Gedankenwelt stark durch das Alte Testament beeinflußt. Das wäre immerhin auch bei einem Heidenchristen am Ende des ersten Jahrhunderts denkbar. Man muß mit der Möglichkeit rechnen, daß auch ein Heidenchrist den alttestamentlichen Stoff in dieser Weise, wie das uns im 1. Clemensbrief entgegentritt, beherrschen konnte. Aber daß ein geborener Jude hier schreibt, beweist die Sprache; es finden sich, besonders in dem Stil, eine große Reihe von Semitismen, die doch nur schwer einem Heidenchristen zugetraut werden können.[1]) Die Sprache des Briefes legt es nahe, den Verfasser als einen geborenen Juden zu denken. Von dieser Voraussetzung gehen wir bei der Betrachtung des Schreibens aus. Sie erklärt auch immer am besten die auffallende Erscheinung, daß Clemens dem Alten Testament eine große Bedeutung zuschreibt. Wohl weiß er zwischen der christlichen Überlieferung und dem Alten Testament zu unterscheiden, aber diesem wird eine überaus hohe Autorität zuerkannt. Er benutzt es als Beweismittel für seine Ermahnungen und geht dabei von der übernatürlichen Entstehung des Alten Testaments aus; er spricht von Moses, der alles, was ihm aufgetragen wurde, in den heiligen Büchern (*ἐν ταῖς ἱεραῖς βίβλοις* 43_1)[2]) aufzeichnete; ihm folgten die übrigen Propheten, indem sie für das, was Moses verordnet hatten, Zeugnis ablegten. Alle Autoren der Schriften des Alten Testaments gelten dem Clemens als Propheten,

[1]) Unter den Forschern ist vornehmlich J. B. Lightfoot, The Apostolic Fathers I, 1890², 59 f. für die jüdische Abstammung des Clemens eingetreten, und E. Nestle hat in einer kleinen Abhandlung (War der Verfasser des ersten Klemensbriefes semitischer Abstammung?) eine Reihe von Semitismen nachgewiesen, vergl. Z. N. W. 1900, 178—180. Im übrigen fehlt eine eingehende sprachliche Untersuchung, vergl. indes H. Reinhold, De graecitate patrum apostolicorum librorumque apocryphorum N. T. quaestiones grammaticae, Diss. philol. Halenses, XIV, 1, 1898. Zu einer literarischen Würdigung der Schriften der Apostolischen Väter hat Th. M. Wehofer, Untersuchungen zur altchristlichen Epistolographie (S. W. A., philos.-hist. Klasse, Bd. 143, 1901, 56—217) den Anfang gemacht. Nach Wehofer wandte Clemens wie auch Hermas, Barnabas und der Verfasser der Clemenshomilie als Nachfolger der alttestamentlichen Propheten die stilistischen Kunstmittel derselben an. Der Stil in den Schriften der Apostolischen Väter entspricht der jüdischen Diktion. Durch Lehre, durch Ermahnung und durch haggadische Exegese sucht man den Glaubensstand zu fördern. Wir meinen, daß von einer absichtlichen Anpassung an die Sprache des Alten Testaments nicht die Rede sein kann.

[2]) Vergl. auch 53_1 (*ἱεραὶ γραφαί*); diese Ausdrücke finden sich nicht im N. T. (nur 2. Tim. 3_{15} *τὰ ἱερὰ γράμματα*). Die gleiche Verwendung von *ἱερός* läßt sich bei Philo und Josephus beobachten, vergl. auch 2. Makk. 8_{23}.

d. h. als Männer, welche vom Geist Gottes getrieben wurden und so zur Erkenntnis der Wahrheit gelangten (vergl. 13_1, 16_2, 45_2). In den Zitaten nimmt Clemens offenbar auf die Septuaginta Bezug. Daß er den Urtext gekannt hat, ist nicht deutlich. Meist hält er sich an den alttestamentlichen Wortlaut; Allegorien finden sich wenig (vergl. 12_7). Die Zitationsweise ist die auch sonst in den urchristlichen Schriften übliche und schließt sich an die jüdische Tradition an. Sehr oft wird in einzelnen Redewendungen, teils bewußt, teils unbewußt, auf das Alte Testament Bezug genommen.[1]) Weiter läßt sich feststellen, daß Clemens eine Reihe von jüdischen Apokryphen und Pseudepigraphen gekannt und benutzt hat. Benutzt ist das Spruchbuch Jesus Sirach (vergl. $6_{3,4}$, 20_1, 59_3, 60_1), die Lehrschrift der Weisheit Salomos (vergl. 3_4, 27_5), das Buch Judith (55_4 f., 59_3 f.). Die Benutzung des Henochbuches ist nicht sicher, aber sehr wahrscheinlich (vergl. besonders Kap. 20). Es findet sich ferner ein Zitat aus der Eliasapokalypse (vergl. 34_8).[2]) Daß Clemens in

[1]) Die Frage nach Kenntnis des Urtextes ist hier wie auch sonst bei den Apostolischen Vätern nur schwer zu beantworten, da mit der Möglichkeit gerechnet werden muß, daß Exemplare der Septuaginta benutzt wurden, welche uns nicht genügend bekannte Rezensionen darboten. Es existierten, soweit wir wissen, im ersten Jahrhundert Kodizes der Septuaginta, welche bei dem Bestreben, die palästinensische Bibel mit der Septuagintaübersetzung auszugleichen, nach dem hebräischen Grundtext verbessert wurden. Anderseits finden sich auch in dem rabbinischen Schrifttum Zeugnisse, daß die Septuaginta nicht mit dem Urtext übereinstimmt. Clemens zitiert direkt Gen. 11 mal, Exod. 4 mal, Num. 6 mal, Deut. 9 mal, Jos. 1 mal, 1. Sam. 3 mal, 1. Kön. 2 mal, 2. Kön. 1 mal, 2. Chron. 2 mal, Hiob 10 mal, Psalter 34 mal, Prov. 6 mal, Jes. 16 mal, Jerem. 2 mal, Ez. 3 mal, Dan. 2 mal, Hab. 1 mal, Mal. 1 mal. Die Zitate, in welchen eine Abweichung von der gewöhnlichen Textrezension der Septuaginta zu konstatieren ist, sind: 1. Clem. 4_{10}, 8_2, $13_{1,4}$, 14_5, 16_{3-14}, 26_3, 28_3, $35_{11,12}$, 39_3 f. und 42_5. Bisweilen macht Clemens von den Worten des Alten Testaments einen sehr freien Gebrauch, vergl. so 29_3, 50_4. Endlich finden sich eine Reihe von Zitatenkompositionen, die Clemens offenbar übernommen hat, vergl. 13_1 = Jerem. 9_{23} f., 1. Sam. 2_{10}; 14_4 = Prov. 2_{21} f., Psalm 37_{39}; 15_4 = Psalm 78_{36} f., 31_{19}, 12_4 f.; 22_1 f. = Psalm 34_{12} f., 32_{10}; 23_5 = Jes. 13_{22}, Hab. 2_3, Mal. 3_1; 29_3 = Deut. 4_{34}, 14_2. Num. 18_{27}, 2. Chron. 31_{14}, Ez. 48_{12}; 34_6 = Dan. 7_{10}, Jes. 6_3; 50_4 = Jes. 26_{20} und wahrscheinlich Ez. $37_{12,13}$; 56 = Psalm 118_{18}, Prov. 3_{12}, Psalm 141_5.

[2]) Vergl. A. Resch, Agrapha, Außerkanonische Schriftfragmente, 1907, 326. Eine Reihe von namenlosen Zitaten, welche Clemens gebraucht, läßt sich nicht nachweisen. Das Wort 17_6 hat Ähnlichkeit mit dem, was Hos. 13_3 und Jak. 4_{14} steht. Daß dasselbe aus dem verloren gegangenen Schluß der Assumptio Mosis stammt, ist nur eine Vermutung. Es läßt sich nicht wahrscheinlich machen, daß Clemens die Assumptio Mosis gekannt hat, wie sich auch nicht beweisen läßt, daß die 1. Clem. 23_3 f. zitierten Worte (vergl.

starkem Maße sich der jüdischen Tradition anschließt und sie bei seinen Ermahnungen benutzt, ist leicht zu erkennen. Die Juden liebten es, einzelne Tugendbeispiele zusammenzustellen. 1. Clem. 7 und 9_3 ff. erscheinen Henoch und Noah nebeneinander genau so wie Sir. 44_{16} f.; Philo, de Abrahamo, M. II, 3 f.; 1. Clem. 45 werden Daniel, Ananias, Azarias und Misael zusammen genannt genau so wie 1. Makk. 2_{59} f., 4. Makk. $16_{3, 21}$, 18_{12} f.; 1. Clem. 31 entspricht der Tugendtafel 1. Makk. 2_{51} f. Das, was Clemens 9_1 über Henoch sagt: er ward in seinem Gehorsam gerecht erfunden und entrückt, war ein bei den Juden der Diaspora gangbarer Ausdruck (vergl. Sir. 44_{16}; Sap. Sal. 4_{10}; Philo, de Abrahamo, M. II, 3, vergl. auch Hebr. 11_5). Jüdische Tradition liegt vor, wo Clemens von der Bußpredigt des Noah für die ganze Welt spricht (9_4, vergl. 7_6). Gen. 7 ist nichts davon zu lesen, aber bei Josephus, Ant. I, 3_1, vergl. auch Philo, de congr. erud. grat., M. I, 532 f., Sibyll. I, 128 f., 150 f. u. ö. Ferner ist 1. Clem. 11_2 davon die Rede, daß Lots Weib, die mit ihrem Gatten nicht einträchtig lebte und an der Macht Gottes zweifelte, bei dem Verlassen der Stadt Sodom eine Salzsäule wurde zum Warnungszeichen bis auf diesen Tag. Ähnliches wird Sap. Sal. 10_7 berichtet. 1. Clem. 4_{11} wird auf Num. 12_{14} f. Bezug genommen; aber dort wird nicht erzählt, daß auch Aaron wegen Eifersucht neben Mirjam außerhalb des Lagers blieb. Weiter werden die biblischen Erzählungen von der Rahab und von Aarons blühendem Stab 1. Clem. 12 und 43 frei reproduziert; die Zusätze zu dem biblischen Text sind jüdische Tradition, wie ein Vergleich von Num. 17_{16} mit Philo, de vita Mosis, M. II, 161 f. und Josephus, Ant. IV, 4_2 beweist (vergl. auch Hebr. 9_4). Das, was Clemens 10_1 und 17_2 über Abraham sagt, berührt sich mit dem, was wir im Buch der Jubiläen Kap. 17—19 lesen. Die Tradition, daß Isaak gern und willig sich als Opfer darbringen ließ (vergl. 31_3), war offenbar unter den Juden verbreitet, vergl. Josephus, Ant. I, $13_{3, 4}$. Die Bezugnahme auf die Phönixsage 1. Clem. 25 erklärt sich aus der jüdischen Tradition, vergl. besonders Slav. Hen. 12_1 (vergl. die Ausgabe von Charles und Morfill, 12 f.), griech. Ap. Bar. 6, Sibyll. VIII, 139.[1])

---

2. Clem. $11_{2, 3}$) aus diesem Buch genommen sind. Vielleicht stammt das letztere Zitat aus der Schrift Eldad und Modad, deren Vorhandensein in Rom durch Hermas bezeugt ist (Vis. II, 3_4). Das anonyme Zitat 1. Clem. 46_2 erinnert an die Erzählung von dem Aufruhr der Rotte Korah (vergl. Num. 16_3 f.), vergl. auch Psalm 17_{26}, Sir. 6_{34}.

[1]) Erwähnt sei hier auch die Einteilung der Gemeinde in Ältere, Jüngere und Frauen 1_3 und 21_6. Dieselbe war offenbar im hellenistischen Judentum verbreitet, vergl. Philo, leg. ad Caium, M. II, 579, sodann 1. Petr. 5_1 f., $_5$, 1. Joh. 2_{13}, 1. Tim. 5_1 f. Nach Bacher findet sich die Ein-

Einige Jahrzehnte später als der Clemensbrief wurde der Hirt des Hermas geschrieben, eine apokalyptische Bußschrift, welche durch die Lage der römischen Christengemeinde veranlaßt wurde. Gegenüber der Verwirrung und Niedergeschlagenheit, die unter den Gläubigen durch eine Verfolgung entstanden war, insbesondere gegenüber der Verweltlichung, Halbheit und Unentschiedenheit, die sich in erschreckendem Maße der christlichen Kreise bemächtigt hatte, erinnert Hermas an den Untergang der Welt und sucht das religiöse Leben zu erneuern sowie eine Richtschnur für den christlichen Wandel darzubieten. Der Grundgedanke, von dem er ausgeht, ist: Gott will allen, welche Buße tun, die Sünden vergeben. Hermas ist sich des göttlichen Auftrages zu seiner Mission bewußt und schreibt als Prophet. Zu Beginn seiner Schrift erzählt er von den visionären Erlebnissen, welche er in der Umgebung von Rom gehabt hat; er sei im Traum vom Geiste ergriffen und über das Ende der Dinge belehrt worden. Ihm sei die Kirche als betagte Frau erschienen und habe zur Buße ermahnt. Die fünfte Vision, welche er mitteilt, bildet die Einleitung zu den dann folgenden Geboten (I—XII) und Gleichnissen (I—X); er berichtet: er habe einen Engel in Gestalt eines Hirten zum Begleiter gehabt und wurde von diesem über die Bedeutung des im Geist Geschauten unterrichtet. Man kann das Ganze ein praktisches Erbauungsbuch nennen. Der Stil ist stellenweise äußerst trocken, bisweilen ungeschickt. Die Sprache ist die eines einfachen Gemeindegliedes, welches nicht gewählt schreibt und sich gelehrter Bildung nicht zu erfreuen hat. Auffällig sind eine große Reihe von Semitismen, speziell von hebräischartigen Satzkonstruktionen.[1]) Das führt zu der Annahme, daß Hermas von Geburt ein Jude war. Soweit uns seine Lebensverhältnisse bekannt sind, hatte er durch einen längeren Aufenthalt in einem jüdischen Hause Gelegenheit, sich mit jüdischen Anschauungen näher vertraut zu machen. Als Christ freilich betrachtete Hermas das Judentum als einen überwundenen Standpunkt. Nach seiner Meinung ist in Christus das Heil erschienen; die alttestamentlichen Gerechten kommen erst dann, nachdem sie durch die Apostel und Lehrer in der Unterwelt getauft sind, in das Gottesreich. Gleichwohl ist Hermas in seiner Vorstellungswelt durch das Alte Testament und zwar durch die Septuaginta[2]) stark be-

teilung im talmudischen Schrifttum nicht; aber es darf erwähnt werden, daß Mechilta zu Exod. 19_3 (ed. Friedmann 62b) der dort sich findende Parallelismus so gedeutet werden kann, daß unter dem ersten Ausdruck die Frauen, unter dem zweiten die Männer gemeint sind, vergl. Deut. 31_{12}.

[1]) Vergl. die Untersuchung von Th. Zahn, Der Hirt des Hermas, 1868, 485 f.

[2]) Am häufigsten wird auf die Psalmen Bezug genommen, ca. 24 mal

einflußt; er nimmt häufig darauf Bezug; er kennt die Apokryphen: aus Jesus Sirach sind einzelne Sprüche benutzt (vergl. Vis. III, 7_3, Mand. X, 3_1, Sim. V, 5_2, VII_4); er hatte offenbar die Weisheit Salomos (vergl. Mand. I, 1) sowie das zweite Makkabäerbuch (vergl. Vis. I, 3_4, Mand. XII 4_2) gelesen. Ob Hermas, wie man oft behauptet hat, das vierte Buch Esra kannte, ist schwer festzustellen. Man wird sagen müssen: wenn auch parallele Gedankengänge sich finden (vergl. Vis. I, 4_3, [4. Esr. 10_{33}], III, 1_2 [$6_{31, 35}$, 9_{21}], V, 1_1f. [3_1]), so läßt sich ein bestimmter Einfluß der jüdischen Schrift auf das Hermasbuch nicht wahrscheinlich machen. Von Apokalypsen wird nur das verloren gegangene Buch Eldad und Modad zitiert (vergl. Vis. II, 3_4), wobei freilich nicht fest steht, ob dieses eine jüdische oder christliche Apokalypse war. Die Abhängigkeit des Hermas von der jüdischen Tradition zeigt sich besonders in dem Anschluß an die jüdische Engellehre.[1])

Nach dem Hirten des Hermas betrachten wir den Barnabasbrief. Mit diesem Lehrschreiben will der Verfasser zeigen, daß das Judentum keine Bedeutung mehr hat. Mit Christus ist das volle Heil vorhanden; einer Anlehnung an das Judentum bedarf es nicht. Das neue Gottesvolk hat mit dem Gesetzeswesen nichts mehr zu tun; das Ritualwesen mit seinen Opfern und Fastenübungen ist endgültig beseitigt. Ob der Verfasser ein Judenchrist oder ein Heidenchrist war, läßt sich auch hier nur schwer mit Bestimmtheit sagen. Auffallend ist jedenfalls seine große Vertrautheit mit den jüdischen Gebräuchen; auffallend ist die Schriftdeutung sowie auch die stark semitische Färbung der Sprache.[2]) Das legt immer die Annahme nahe, daß der Verfasser ein geborener Jude war. Man hat dagegen eingewandt: seine Feindschaft gegen das Judentum erklärt sich doch nur schwer bei der Annahme jüdischer Abkunft. Nach der Meinung des Barnabas sei ja der Glaube an die Gottesherrschaft in Israel ein Mißverstand des göttlichen Willens, der

---

(Vis. I, 3_4 wird Psalm 135_6 nach einer Textgestalt zitiert, wie diese auch Theophilus von Antiochien [an Autokylus I, 7] bietet), ferner auf Gen. Deut. Jud. je 1mal, auf Jes. 3mal, Jerem. 3mal, Dan. 1mal, Joel 3mal, Eccles. 4mal, vergl. zu den Berührungen von Vis. IV, 2_4 mit Theodotions Übersetzung von Dan. 6_{22} ($_{23}$), Johns Hopkins University Circulars IV, 1884.

[1]) Besondere Erwähnung verdient der Hinweis auf den Engel *Θεγρί*, Vis. IV, 2_4, worüber man die verschiedensten Erklärungen gegeben hat, vergl. M. Schwab, Vocabulaire de l'angélologie d'après les manuscrits hébreux de la Bibliothèque nationale, 1897. Offenbar ist an תגרא, Erreger, Aufreger zu denken. Vergl. Ch. Taylor, Sayings of the Jewish Fathers, 1897, 156.

[2]) Vergl. M. Güdemann, Religionsgeschichtliche Studien, 1876, 99 f. Vor allem sind zu beachten die echt jüdischen Übergänge: *τί λέγει, ἀλλ' ἐρεῖς, τί οὖν τοῦτό ἐστιν, πρὸς τί, προσέχετε.*

alte Bund ein Werk teuflischen Truges. Er erkläre, daß die Beschneidung nicht auf göttlicher Einsetzung, sondern auf Täuschung durch einen bösen Engel beruhe, daß das Gesetz von den Juden vollkommen mißverstanden sei (vergl. 2_9, 3_6, 4_6, 9_4, $10_{9,12}$ u. $16_{2,7}$). Und gewiß fallen diese überaus schroffen Urteile über das Judentum auf, unter der Voraussetzung, daß der Verfasser ein geborener Jude war. Aber sie erklären sich geschichtlich und psychologisch vollauf, wenn man erwägt, daß Barnabas bei seinem Schreiben eine bestimmte geschichtliche Situation im Auge hat, und daß er von der Größe des christlichen Heils überzeugt ist. Der Blick auf das, was Christus ihm bietet, läßt ihm die jüdische Gottesverehrung als Irrwahn erscheinen. Anderseits ist zu beachten: dem Alten Testament gegenüber nimmt Barnabas eine durchaus konservative Stellung ein und hat für den Unterschied zwischen Gesetz und Prophetie kein rechtes Verständnis. Der Offenbarungsinhalt ist ihm überall ein gleicher, nämlich Weissagung auf Christus. Die verhältnismäßig häufige Benutzung des Alten Testaments im Barnabasbrief erklärt sich aus dem Zweck des Schreibens.[1]) Ob der Verfasser den hebräischen Urtext gelesen hat, ist nicht sicher zu sagen. Zitate wie 2_5, 6_2, 11_2, 15_3 kommen dem Urtext näher als der Septuaginta nach der gewöhnlichen Textrezension. Auf die Apokryphen ferner wird nicht ausdrücklich Bezug genommen. An Sir. $16_{12,14}$ erinnert Barn. 4_{12}; an Sap. Sal. 2_{12} und 5_{12} erinnert Barn. 6_7 und 20_2. Mit den Explikationen im Aristeasbrief stimmen auffallend die allegorischen Ausdeutungen der Speisevorschriften Barn. 10 überein. Das Henochbuch wird Barn. 4_3 und 16_5 zitiert und als *γραφή* bezeichnet. Anklänge an 4. Esra sind Barn. 6_{13}, 12_1, auch 4_{14} zu konstatieren.[2]) Eine besondere

[1]) Und zwar wird Bezug genommen auf Gen. 9mal, Exod. 13mal, Lev. 12mal, Num. 1mal, Deut. 12mal, Psalm 16mal, Prov. 2mal, Jes. 28mal, Jerem. 7mal, Ez. 2mal, Dan. 2mal, Sach. 2mal. Mehrfach finden sich Zitatenkompositionen, so Barn. 9_1 f. (Psalm 18_{45}, Jes. 33_{13}, Jerem. 4_4, $7_{2.3}$, Psalm 34_{13}, Exod. 15_{26}, Jes. $1_{2,10}$, 40_3); Barn. 11 (Jerem. $2_{12,13}$, Jes. $16_{1,2}$); Barn. 16 (Jes. 40_{12}, 66_1). Daß bisweilen die Septuaginta nach Bedürfnis ziemlich frei benutzt wird, zeigen Stellen wie Barn. 14_9 (Jes. 61_1 statt *πτωχοῖς: ταπεινοῖς χάριν*, vergl. Luk. 4_{18}), 19_5 (Lev. 19_{18} statt *σεαυτόν: ὑπὲρ τὴν ψυχήν σου*, vergl. Matth. 19_{19}, Luk. 10_{27}).

[2]) Die Tatsache, daß Barn. 12_1 die Stellen 4. Esr. 4_{33} und 5_5 in abweichender Form zitiert werden, ist mit R. Harris, The rest of the words of Baruch, 1889, dadurch zu erklären, daß das vierte Buch Esra an dieser Stelle nicht intakt erhalten ist. Daß anderseits 4. Esr. 4_{33} und 5_5 auf einer von unserem masoretischen Text abweichenden Rezension von Hab. $2_{11.12}$ beruht, haben R. L. Bensly and M. R. James, The fourth Book of Esra, 1895, XXVIII f. gezeigt. Endlich finden sich in dem Barnabasbrief eine Reihe von

Erwähnung bedarf die Exegese des Barnabasbriefes, in der ein starker Einfluß der jüdisch-hellenistischen Tradition vorliegt. Das erkennt man einmal in der hohen Schätzung der Allegorie. Die Worte des Alten Testaments, besonders die Zeremonialgesetze, werden allegorisch gedeutet (vergl. vor allem Kap. 9 und 10). Es entspricht der jüdisch-hellenistischen Methode, wenn Barnabas Kap. 6 den Wortsinn einer alttestamentlichen Stelle als unmöglich erweist, um daraus die Notwendigkeit der allegorischen Deutung zu folgern, wenn er Kap. 15 die Wortbedeutung auf das Genaueste entwickelt, um einen besonderen Sinn zu gewinnen. Sodann zeigt sich der Einfluß der jüdisch-hellenistischen Tradition in den zahlreichen typischen Ausdeutungen des Alten Testaments, wobei auch die Benutzung der Haggada eine große Rolle spielt (vergl. Kap. 7 [Bock], 8 [rote Kuh], 12 [eherne Schlange und Moses], 13 [Jakob]).[1] Ferner wird Barn. 12_8 Josua als Nachfolger des Moses im Prophetenamt bezeichnet. Das geschieht auch Sir. 46_1 und Josephus, c. Apion. I, 8_2. Wenn es Barn. 8_5 (vergl. 11_{11}) heißt, daß die Königsherrschaft Jesu auf dem Kreuz (*ἐπὶ ξύλῳ*) beruht, und daß der, welcher (von den Bäumen) ißt, in Ewigkeit leben wird, so entspricht das der verbreiteten jüdischen Tradition von dem Holz des Lebens im Paradiese, das mit zur messianischen Zeit gehört (*ξύλον* = arbor = עץ), vergl. Hen. 24_1 f., 25_5, 31_1 f., 4. Esr. 8_{52} u. ö.[2])

Den Barnabasbrief hat der Verfasser der Didache gekannt. Das

Zitaten, deren Herkunft unbekannt ist, von denen man aber vermuten darf, daß sie aus jüdischen Schriften oder aus der jüdischen Tradition stammen. So ist unklar, woher Barn. 2_{10} der Zusatz zu Psalm 51_{19} stammt. In einer Marginalnote des Kodex H werden die Worte auf die verloren gegangene Adamapokalypse bezogen, vergl. weiter Barn. 11_9 und 11_{10}.

[1]) Vergl. auch Barn. 6_{10} (Exod. $33_{1,3}$) und Philo, de mundi opificio, M. I, 2 (*κινηθὲν δὲ καὶ σχηματισθὲν καὶ ψυχωθὲν ὑπὸ τοῦ νοῦ*). Daß Barnabas mit Philo selbst bekannt ist, wie neuerdings P. Heinisch, Der Einfluß Philos auf die älteste christliche Exegese, 1908, 36 f. behauptet hat, läßt sich nicht beweisen. Die Gründe, daß alle hermeneutischen Regeln, die sich bei Barnabas angewendet finden, von Philo aufgestellt sind, daß jener wie dieser die Speisegesetze deutet, daß Barnabas der philonischen Regel huldigte, daß bei der Erklärung des Alten Testaments jede unwürdige Gottesauffassung ferngehalten werden müsse (vergl. $14_{2,3}$), sind nicht stichhaltig.

[2]) Daß Barnabas in dem, was er Kap. 7 und 8 über die gottesdienstlichen Gebräuche sagt, Vertrautheit mit dem jüdischen Ritual beweist, hat Krüger, Tüb. Theol. Q. 1852, 615 f., gezeigt. Mit dem Bock, welchen die Priester am Versöhnungstage verzehren, hat Barnabas das Num. 29_{11} erwähnte Opfertier im Sinn, vergl. Josephus, Ant. III, 10_3, im übrigen Mischna Joma 6 und 7.

ist deutlich, wenn man den Abschnitt Barn. 18—20 mit Did. 1—6 vergleicht. Was dort in zusammenhanglosen Stücken mitgeteilt wird, wird hier nach einem bestimmten Schema disponiert. Unwahrscheinlich ist die Meinung, der Didache ein höheres Alter als dem des Barnabasbriefes zuzuschreiben und ihre Entstehung in das erste Jahrhundert zu setzen. Außer dem literarischen Verhältnis zum Barnabasbrief deuten auch sonst verschiedene Momente darauf hin, daß die Didache in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts geschrieben worden ist.[1]) Der Verfasser will Mißbräuche in der Kirche beseitigen und zu einem dem Evangelium entsprechenden Verhalten ermahnen; er will Anweisungen darbieten für das sittliche Leben, für den Gottesdienst sowie für den Verkehr der Gemeinden untereinander. Am Schluß seines Buches weist er auf das Ende der Welt hin und mahnt die Gläubigen zur Wachsamkeit. Unklar ist, ob wir in dem Verfasser einen Christen jüdischer Abkunft vor uns haben. Viele Forscher haben das behauptet. Man sagt: die Didache ist ein Buch von einem Judenchristen an Judenchristen geschrieben; sie ist ein wertvolles Dokument der Richtung eines gesetzesfreien Judenchristentums. Der Verfasser hat jüdische Verhältnisse vor Augen; er lebt vollkommen in der Anschauungswelt des Judentums. Griechische Ideen hat er nicht gekannt. Die Sprache trägt einen jüdischen Charakter; es finden sich zahlreiche Hebraismen; auch der Stil verrät die jüdische Herkunft. Endlich weist man darauf hin: aus Did. 8 ist zu ersehen, daß in den christlichen Gemeinden, welche der Verfasser vor Augen hat, Judenchristen waren, welche noch jüdische Gewohnheiten beibehielten; ihnen gegenüber betont er, daß man nicht mit den Juden am Montag und Donnerstag fasten soll. Von all diesen Gründen, welche man angeführt hat, dürfte allein der Hinweis auf die Sprache ausschlaggebend sein. Die nähere Betrachtung derselben legt es nahe, an einen Christen jüdischer Abkunft als den Verfasser der Didache zu denken. Im übrigen ist sein religiöser Standpunkt durchaus universalistisch; von Partikularismus findet sich in der Schrift keine Spur. Neben dem Evangelium schätzt der Verfasser das Alte Testament genau so, wie das die Apostolischen Väter tun. Besonders in dem ersten Teil seiner Schrift nimmt er häufig auf das Alte Testament Bezug.[2]) Seine ganze Sittenlehre basiert auf dem Dekalog: sie ist nichts anderes, als eine Exposition desselben. Auch werden Worte aus Jesus Sirach und Sapientia Salo-

---

[1]) Vergl. A. Harnack, Die Lehre der zwölf Apostel, 1893².

[2]) Ausdrücklich zitiert wird Exod. 1mal, Deut. 3mal, Psalm. 2mal, Prov. 1mal, Jes. 1mal, Zach. 1mal, Mal. 1mal (vergl. $1_{11.\,14} = 14_3$; das zu *ἐν παντὶ τόπῳ* hinzugefügte *καὶ χρόνῳ* hat seine Parallele im Targum). Die Stelle aus Maleachi wird als Herrenwort eingeführt.

monis zitiert (vergl. 1_2, 5_3, 10_3). Kenntnis und Benutzung jüdischer Pseudepigraphen läßt sich nicht nachweisen.[1])

An die Didache reihen wir den sogen. zweiten Clemensbrief, die Briefe des Ignatius und das Schreiben des Polykarp. Die Schriften in dieser Weise zusammenzustellen, ist deshalb ratsam, weil in ihnen im Vergleich mit den vorhergenannten die Grundgedanken des Evangeliums schärfer hervortreten. Besonders ist das in den Briefen des Ignatius der Fall.

Der zweite Clemensbrief, wahrscheinlich in Korinth entstanden, ist eine Homilie, welche bei dem Gottesdienst nach der Schriftlektion verlesen wurde. Ein einheitlicher Gedankengang fehlt. Die Sprache ist teilweise sehr schwerfällig und unbeholfen. Der Verfasser will die Erfüllung der Gebote Christi einschärfen und zu einem dem Christenstande würdigen Lebenswandel ermahnen. Es gilt, die Tugend zu üben, das Laster zu meiden. Wer das tut, dem wird als Lohn Auferstehung und ewiges Leben zuteil. Der Verfasser war offenbar ein Heidenchrist. Als solcher spricht er zu Christen vorwiegend heidnischer Abkunft (vergl. besond. Kap. 1 und 3). In der Berufung der Heiden wird die Größe des christlichen Heils gesehen. Von den Juden heißt es, daß sie bloß meinen, Gott zu haben. Auf das Alte Testament wird verhältnismäßig nicht oft Bezug genommen;[2]) einmal wird ein Wort aus einer uns unbekannten Schrift zitiert (vergl. 11_{2-4} [*λέγει γὰρ ὁ προφητικὸς λόγος*] und 1. Clem. 23_3 f.).

---

[1]) Unklar ist die Herkunft des Wortes 1_6: *ἱδρωσάτω ἡ ἐλεημοσύνη σου εἰς τὰς χεῖράς σου, μέχρις ἂν γνῷς, τίνι δῷς.* Gewöhnlich übersetzt man: schwitzen soll dein Almosen in deine Hände, bis du erkannt hast, wem du gibst. Es ist sehr wahrscheinlich, daß hier ein jüdisches Sprichwort vorliegt. Parallelen dazu sind Sir. 12_1 f., Sibyll. II, 77 f. (vergl. auch Pseudophokylides $_{23}$) nachweisbar. Ein jüdisches Sprichwort ist Did. 3_1: *φεῦγε ἀπὸ παντὸς πονηροῦ καὶ ἀπὸ παντὸς ὁμοίου αὐτοῦ.* Wir wissen, daß die Rabbinen häufig vorschrieben, sich vor dem Bösen zu hüten. Chullin 44b lesen wir: halte dich fern von einer häßlichen Sache und allem, was ihr ähnlich ist, vergl. Schabbath 64b, ferner Sibyll. II, 145 f., Pseudophokylides $_{76}$. Wenn es dann Did. 3_5 heißt: werde kein Lügner, denn die Lüge führt zum Diebstahl, so ist die Form echt jüdisch, denn man erwartet die umgekehrte Reihenfolge: Diebstahl führt zur Lüge.

Von den Berührungen mit einzelnen jüdischen Schriften seien hier noch genannt: Philo, de specialibus legibus, M. II, 315 und Did. 2_1; de monarchia, M. II, 221 und Did. 3_4; sowie die Verwandtschaft des Gedichtes des „Pseudophokylides" und der Sibyllinen mit der Didache.

[2]) Außer einmaliger Bezugnahme auf Gen. (vergl. 14_2), Jerem. (vergl. 14_1), Ez. (vergl. 6_8 sowie die Einführungsformel *λέγει δὲ καὶ ἡ γραφὴ ἐν τῷ Ἰεζεκιήλ*) und Mal. (vergl. 16_3) wird am häufigsten Jesaia zitiert (vergl. 2_1 f., 3_5, 7_6, 13_2, 15_3, 16_3, $17_{4.5}$). Unbekannt ist die Herkunft des Wortes II. Clem. 13_2.

In den Briefen des Ignatius kommt eine äußerst charakteristische Verkörperung persönlichen Christentums zu einem kräftigen Ausdruck. Der zum Tode verurteilte Ignatius schreibt auf dem Wege nach Rom an die Gemeinden zu Ephesus, Magnesia, Tralles, Philadelphia und Smyrna, um sie zur Freudigkeit im Bekenntnis zu ermahnen, um sie vor Irrlehren zu warnen und auf die Bedeutung der kirchlichen Ordnung und Verfassung aufmerksam zu machen. Am persönlichsten ist der Römerbrief gehalten, welcher die Ankunft des Ignatius in Rom vorbereiten soll. In diesem werden die Christen inständig gebeten, nichts, was auch immer seinen Märtyrertod aufschieben könne, zu unternehmen; er freue sich, für Gott zu sterben und im Jenseits vereint mit Christus zu leben. In dem Brief an Polykarp, den Bischof von Smyrna, bittet Ignatius, an seiner Stelle den Gemeinden zu schreiben, und gibt Leitsterne für die Verwaltung des Amtes. Wenn nun auch in den einzelnen Briefen auf verschiedenartige praktische Fragen Rücksicht genommen wird, so sind doch die Grundgedanken des Ignatius überall die gleichen. Die Sprache ist bisweilen stark rhetorisch. In der Wahl der einzelnen Worte lassen sich dabei eine große Reihe von Sonderheiten konstatieren. Daß speziell viel Ungriechisches vorliegt, daß viele Stellen eine semitische Färbung haben, hängt damit zusammen, daß Ignatius kein Hellenist ist, sondern ein Nationalsyrer. Leider sagt er über seine frühere Lebenszeit in seinen Briefen nichts, so daß sich nicht feststellen läßt, ob er von Geburt Jude oder Heide war. Wenn man auf Grund der Briefe die Stellung des Ignatius zum Judentum untersucht, muß man zweierlei beachten. Einmal, die Betrachtungsweise ist durchgehend christozentrisch. Von der Größe der göttlichen Offenbarung in Christus ist Ignatius überzeugt. In der Erscheinung Christi ist der Ratschluß Gottes so zum Ausdruck gekommen, daß danach das Judentum keine Bedeutung mehr hat. Sodann, die Ausführungen in den Briefen sind stark durch die Polemik gegen die Irrlehrer bedingt. Diesen Leuten, welche Evangelium und Judentum vermischen, tritt Ignatius scharf entgegen; er verurteilt sie und warnt die Christen vor ihnen. Dem entspricht seine Stellung zum Alten Testament. Allein um des Evangeliums willen erkennt er dieses an, und nur insofern besteht nach ihm zwischen dem alten und dem neuen Bunde ein heilsökonomisches Verhältnis, als die Propheten, durch die göttliche Gnade inspiriert (vergl. Magn. 8_2), auf Christus hofften und sein Kommen weissagten. Die Meinung ist die: bereits durch die Propheten ist im alten Bunde eine Heilsveranstaltung (*οἰκονομία*) vorbereitet; durch Christus ist die Erfüllung eingetreten. Nur als Gottes Zeugnis von Christus hat darum das Alte Testament für Ignatius Bedeutung. Bezugnahmen darauf finden sich sehr wenig. Kenntnis des alttestamentlichen Urtextes verrät Ignatius

nicht.[1]) Endlich läßt sich nicht erweisen, daß er die apokryphe und pseudepigraphische Literatur gekannt hat.[2])

Dasselbe gilt auch von Polykarp. Der Brief, den wir von ihm besitzen, ist an die Gemeinde zu Philippi gerichtet mit dem Zweck, ihrer Bitte zu entsprechen, den Glauben zu stärken und die jedem Gläubigen obliegenden Pflichten zu betonen. Wenn er 10_2 das Wort *ἐλεημοσύνη ἐκ θανάτου ῥύεται* (vergl. Tobit 4_{10}, 12_9) anwendet, so folgt daraus nicht, daß Polykarp das Buch Tobit gekannt und benutzt hat, da ihm das Zitat durch die mündliche Tradition bekannt sein konnte. Das Alte Testament wird nur einmal ausdrücklich zitiert (vergl. 12_1, Psalm 4_5), während sich sonst nur einzelne Bezugnahmen auf dasselbe finden.[3]) Für Polykarp hat das Alte Testament keine konstitutive Bedeutung. Christus und seine Apostel bilden die Hauptautorität.

2. Die Vorstellungen über Gott und Christus.

Der religiös-sittliche Vorstellungskreis der Schriften, welche wir unserer Untersuchung zugrunde legen, ist mehr oder weniger eschatologisch orientiert. Das Jenseits hat für die Apostolischen Väter eine nicht geringe Bedeutung. Das Endziel des religiösen Denkens ist das zukünftige Reich der Herrlichkeit. Man blickt zum Himmel; man betont die übersinnlichen Mächte; man schätzt die Einwirkung des göttlichen Geistes auf die Menschenwelt, ohne aber die irdischen Lebensaufgaben zu verkennen.

Wir gehen von den Vorstellungen über Gott und Christus aus. Das Gottesbewußtsein bildet die Basis der christlichen Gedankenwelt; in ihm wurzeln alle religiösen und sittlichen Überzeugungen. Gott ist der Absolute und der Persönliche. Von seinem Willen ist die Welt und der Mensch abhängig. Volle Erkenntnis seines Wesens ist durch

---

[1]) Deutliche Anspielungen auf die Septuaginta liegen vor: Magn. 13_1 (Psalm 1_3), Eph. 15_1 (Psalm 32_9), Smyrn. 1_2 (Jes. 5_{26}), Trall. 8_2 (Jes. 52_5).

[2]) Wenn Ignatius in seinen Briefen allgemeine Sentenzen, Worte der Volksweisheit und Lebenserfahrung, gebraucht, so scheint er sich damit an die Tradition, wie sie in den christlichen Gemeinden von dem Judentum her vorhanden war, anzuschließen, vergl. Polyc. 1_3 *ὅπου πλείων κόπος, πολὺ κέρδος*, 2_1 *οὐ πᾶν τραῦμα τῇ αὐτῇ ἐμπλάστρῳ θεραπεύεται*, 3_1 *στῆθι ἑδραῖος ὡς ἄκμων τυπτόμενος. μεγάλου ἐστὶν ἀθλητοῦ τὸ δέρεσθαι καὶ νικᾶν.* Phil. 8_1: *οὗ δὲ μερισμός ἐστιν καὶ ὀργή, θεὸς οὐ κατοικεῖ.* Literarisch kann man, soweit sich feststellen läßt, diese Worte freilich nicht anderswo nachweisen; aber Sentenzen lernt man überhaupt nur wenig aus literarischen Dokumenten kennen.

[3]) Vergl. so 10_3 (Jes. 52_5), 11_2 (Jerem. 5_4), 2_1 (Psalm 2_{11}), 6_1 (Prov. 3_4).

Jesus Christus offenbar geworden. Dieser ist der Lehrer über Gott; er vermittelt der Welt den Heilsratschluß Gottes. Seine Predigt auf Erden ist Gottes Wort; sein Werk ist die Erlösung, die Darbietung der Gemeinschaft mit Gott, die Mitteilung ewigen Lebens. Gott will in seiner unaussprechlichen Liebe die Menschen nicht wegen ihrer Sünde und Schuld verloren gehen lassen. Liebe ist die maßgebende Grundeigenschaft Gottes; sie hat nach christlicher Grundanschauung eine alle anderen Eigenschaften Gottes beherrschende Bedeutung. Gewöhnlich knüpfen sich die Aussagen über die göttliche Liebe an den Vaternamen. Aber die Liebe darf nicht als Nachsicht gegen die Sünde betrachtet werden; ihr Rückgrat ist die Heiligkeit. Als liebevoller Vater haßt Gott das Böse und behauptet seine ethische Vollkommenheit. Wie Gott heilig ist, so ist er auch gerecht. Er setzt in der Welt seinen Willen als Vergeltung durch. Dabei wird Gott nicht physisch von der Welt getrennt gedacht. Wie die Welt in ihrem Dasein und in ihrer Entwicklung von dem allmächtigen Willen Gottes abhängt, so wirkt Gott stets unmittelbar auf die Welt ein und waltet lebendig in ihr. Alles ist in seiner Hand, der Weltlauf sowie das Geschick des einzelnen. Die Welt wird von Gott getragen und regiert. Sie hat freilich keine selbständige Bedeutung; ewig ist nur die Gottesherrschaft, die durch Jesus auf der Welt verwirklicht ist und durch den Geist von den Gläubigen innerlich erfahren wird.

Wenn wir nun die charakteristischen Anschauungen im ersten Clemensbrief betrachten, so ist zunächst hervorzuheben: der Gedanke, daß Gott der liebende Vater der Gläubigen ist, daß Gott durch Jesus der Vater der Christen ist, kommt nicht klar zum Ausdruck und tritt in den Darlegungen auffallend zurück. Zwar wird an einigen Stellen des Briefes Gott *πατήρ* genannt (vergl. 19_2, 23_1, 29_1, 35_3), aber dabei ist in erster Linie an die moralische Zucht gedacht, welche Gott den Gläubigen angedeihen läßt. Der Gedanke an die durch Jesus kund gewordene Vaterschaft Gottes beherrscht nicht das Interesse des Clemens. 1. Clem. 19_2 ist von Gott als dem Vater und Gründer der ganzen Welt die Rede; 35_3 von dem Schöpfer und Vater der Äonen (vergl. 55_6). 1. Clem. 29_1 hat die Bezeichnung Vater (*τὸν ἐπιεικῆ καὶ εὔσπλαγχνον πατέρα ἡμῶν*) eine rein alttestamentliche Beziehung auf die Gemeinde. Der Heilsstand der Christen ist durch Gott den Vater begründet. Die Gleichung des Schöpfer- und Vatergedankens, welche wir hier finden, erinnert an Philo, der des öfteren in seinen Schriften Gott teils unbestimmt den Vater und Hervorbringer des Alls, teils bestimmt den Schöpfer nennt (vergl. de monarchia, M. II, 225, leg. alleg., M. I, 43, de mundi opificio, M. I, 2, de profugis M. I, 558, de somniis, M. I, 577). Weiter läßt sich die Art, wie Clemens den Begriff *κτιστής* gebraucht (vergl. 19_2, 59_3,

62_2), in den neutestamentlichen Schriften nicht nachweisen. Der Ausdruck findet sich hier nur einmal (vergl. 1. Petr. 4_{19}), dagegen häufig in der hellenistischen Literatur (vergl. 2. Makk. 1_{24}, 7_{23}, 13_{14}, Sir. 24_8, 4. Makk. 11_5). Und zwar wird Gott von Clemens ebenso wie im Judentum vorgestellt als der, welcher die Welt geschaffen hat und in derselben machtvoll seinen Herrscherwillen durchführt. Auf Gottes Macht geht alles zurück. Gott, der allmächtige Schöpfer und Erhalter der Welt, ist in erster Linie Gegenstand des Glaubens und der Anbetung (vergl. 2_3, $7_{3.4}$, 11_2, 14_3, 19_2, 20_{11}, 23_1, 24_1, 27_1, 28_1, 29_1, 32_4, 33_2, 35_3, 49_6, 55_6, $59_{2.3}$, 61_3, 62_2). In den Stellen, wo Clemens Gott *κύριος* nennt (vergl. 12_5, 33_7, 53_3, 55_5, 60_1, 61_2, 64_1), ist das überall durch das Alte Testament verursacht. Darauf ist auch die Verbindung von *παντοκράτωρ* mit *θεός* oder *ὁ θεός* (vergl. 2_3, 6_2, 32_4) zurückzuführen, wobei zu beachten ist, daß das Wort *παντοκράτωρ* in den neutestamentlichen Schriften außer 2. Kor. 6_{18} (in einem Zitat) nur in der Offenbarung Johannis neunmal sich findet. Ungefähr zwanzigmal läßt sich in dem Clemensbrief die Bezeichnung Gottes als *δεσπότης* nachweisen. Und weil Gott für Clemens der schlechthin Absolute, der Herr über Leben und Tod ist, dadurch ist es auch veranlaßt, daß in dem ganzen Brief keine Stelle sich findet, in welcher die Gläubigen als *τέκνα* oder als *υἱοὶ θεοῦ* charakterisiert werden, daß häufig mit großer Plerophorie die Erhabenheit und Herrlichkeit Gottes betont wird (vergl. die Bezeichnungen *μεγαλωσύνη* [16_2, 20_{12}, 36_2, 58_1. 61_3, 64, 65], *μεγαλοπρεπὴς δόξα* [9_1, 45_7, 61_1, 64]).

Die Art, wie Clemens dann die Schöpfertätigkeit Gottes betrachtet, erinnert an die Darstellung Gottes als des Schöpfers in dem Buch Sapientia Salomonis. Bei dem *λόγος θεοῦ* ist an die sich offenbarende Macht Gottes gedacht. Man kann sagen: der *λόγος θεοῦ* ist die Personifikation des göttlichen Wollens und Wirkens (vergl. besond. 27_4 und Sap. Sal. 9_1f., 16_{12}, 18_{15}f.). Wenn wir 1. Clem. 38_3 lesen, daß Gott, unser Schöpfer und Bildner (*ὁ πλάσας ἡμᾶς καὶ δημιουργήσας*), uns in seine Welt eingeführt hat, nachdem er seine Wohltaten vor unserer Geburt bereitet hatte, so finden wir einen ähnlichen Gedanken bei Philo ausgesprochen. De mundi opificio, M I, 5 lesen wir: *ὁ θεὸς ἔγνω δεῖν εὐεργετεῖν ἀταμιεύτοις καὶ πλουσίαις χάρισι τὴν ἄνευ δωρεᾶς θείας φύσιν ἐπιλαχεῖν ἐξ ἑαυτῆς οὐδενὸς ἀγαθοῦ δυναμένην*. Und das, was wir ebendort (vergl. M. I, 16) über die Erschaffung des Menschen lesen, berührt sich mit dem, was Clemens 33_4 sagt: Gott habe mit seinen heiligen und unbefleckten Händen den Menschen als einen Abdruck seines eigenen Bildes geschaffen (vergl. auch 4. Esr. 8_{44}). Kap. 20 gibt Clemens eine ausführliche Betrachtung der Schöpfung. Er redet von den festgesetzten Ordnungen der Winde (*ἀνέμων σταθμοί*),

die zu ihrer Zeit ihren Dienst ungestört vollenden. Dieser Gedanke findet sich Henoch 76. Die Winde haben feste Ordnungen und Standplätze; sie haben ihre Schatzkammern im Himmel, wo Gott thront.

Von den Eigenschaften Gottes[1]) betont Clemens außer der Allwirksamkeit (vergl. $32_{3.\,4}$) die Allwissenheit, Heiligkeit und Gerechtigkeit. Die Gedanken über die Allwissenheit, welche in Psalm 139 ihren klassischen Ausdruck gefunden haben, waren für Clemens von großer Bedeutung. Speziell kann man beobachten, daß seine Anschauungen mit denen des Josephus übereinstimmen; nur darf man dabei nicht die pantheistische Färbung der Gedanken des Josephus übersehen. 1. Clem. 55_6 heißt es von Gott: er ist *παντεπόπτης* (vergl. auch 59_3). Das Wort *ἐφορᾶν* gebraucht Josephus zur Bezeichnung der göttlichen Allwissenheit, der Beaufsichtigung und Fürsorge (vergl. bell. jud. I, 32_3, vergl. ferner Ant. VI, 11_8). Aber auch die Rabbinen des ersten Jahrhunderts lieben es, die Allwissenheit Gottes zu betonen. Neben der Allmacht wird von ihnen keine Seite des göttlichen Wesens so oft hervorgehoben wie die Allwissenheit (vergl. *ἐφορᾶν* — צפה, Aboth 3_{15}). Wenn anderseits Gott 1. Clem. 59_3 *παντὸς πνεύματος κτιστὴς καὶ ἐπίσκοπος* genannt wird, so erinnert das an Hiob 20_{29}. Hier heißt Gott der *ἐπίσκοπος* des Menschen, der Beaufsichtiger und Vergelter sittlichen Verhaltens (vergl. auch Sap. Sal. 1_6: *τῆς καρδίας αὐτοῦ ἐπίσκοπος*)[2]). Von der Heiligkeit Gottes lesen wir: 1. Clem. 33_4, 35_3, 58_1, 59_3. Es wird betont, daß Gott, der sittlich Gute, in höchster Vollkommenheit der Heilige ist; und weil er heilig ist, so will er, daß seine Geschöpfe heilig seien. Nur am Guten hat Gott Wohlgefallen. Er haßt das Böse. Kann hier von keinem Einfluß des Judentums geredet werden, so ist

---

[1]) Clemens gebraucht eine große Reihe von alttestamentlichen Wendungen, besonders in dem Gebet Kap. 59—61. Dem kanonischen A. T. ist das Prädikat *ἀπροσδεής* (52_1) fremd; doch wird Gott so 2. Makk. 14_{35}, 3. Makk. 2_9 als der Allgenugsame, als der Bedürfnislose bezeichnet. Die Vorstellung ist alttestamentlich. Diese Eigenschaft wird von Philo sehr häufig hervorgehoben, vergl. Dähne, Jüdisch-alexandrinische Religionsphilosophie I, 121 f. Am häufigsten im Vergleich mit den Aussagen der andern Apostolischen Väter gebraucht Clemens das Wort *ἔλεος* (4—5 mal) (1. Clem. 60_1 steht *ἐλεήμων*, 23_1 *οἰκτίρμων*). 1. Clem. 45_7 lesen wir: *ὁ ὕψιστος ὑπέρμαχος* (vergl. Sap. Sal. 10_{20}, 16_{17}, 2. Makk. 8_{36}) *καὶ ὑπερασπιστής* (vergl. ca. 18 mal in der Sept., so Psalm 26_1, 27_7 u. ö.).

[2]) Vergl. außerdem Philo, leg. ad Caium, M. II, 595 (*προνοίᾳ δέ τινι καὶ ἐπιμελείᾳ τοῦ πάντα ἐφορῶντος . . . θεοῦ*), in Flaccum, M. II, 535: (*ὁ ἔφορος τῶν ἀνθρωπίνων πραγμάτων*), Sir. 15_{19}, 16_{17} f., 17_{15} f., 39_{19}, Sap. Sal. $1_{7.\,10}$, 2. Makk. 3_{39}, $7_{6.\,35}$, 9_5, 12_{22}, 3. Makk. 2_{21}, Arist. 132 f., Test. XII patr., Benj. 6; 4. Makk. 5_{12} (*δύναμις ἐποπτική*).

das bei der Auffassung der Gerechtigkeit durch Clemens der Fall. Nach christlicher Grundanschauung steht die Gerechtigkeit in einem engen Zusammenhang mit der Liebe. Gnade und Gericht bilden eine Einheit. Überall da, wo Sünde ist, bekundet sich die Gerechtigkeit. Gott vergilt einem jeden nach seinem Verhalten; er beurteilt den Menschen nicht nach der äußeren Übereinstimmung mit der Norm des Gesetzes, sondern nach der inneren Geistesrichtung. Man kann nicht sagen, daß Clemens diese Position innehält. Bei ihm ist vielmehr deutlich die alttestamentliche Auffassung der Gerechtigkeit zu konstatieren. Die Gottesgerechtigkeit sowie der Vergeltungsgedanke trägt im ersten Clemensbrief einen durchaus jüdischen Charakter. Die Rechtsordnung wird der vergebenden Liebe gleichgestellt; denn vergegenwärtigen wir uns: erstens wird die Furcht Gottes von Clemens hervorgehoben. Liebe und Furcht stehen nicht in dem Verhältnis, wie es der christlichen Grundanschauung entspricht (vergl. 21_7, 28_1). Zweitens wird auf das Vergeltungsgesetz der größte Nachdruck gelegt. Gott muß die Bösen bestrafen, die Guten belohnen. 1. Clem. 11_1 heißt es im Anschluß an die Geschichte von Loth: Gott hat offenbar gemacht, daß er die, welche auf ihn hoffen, nicht verläßt; Gott stürzt die Widerspenstigen in Peinigung und Qual (*εἰς κόλασιν καὶ αἰκισμόν*, vergl. $14_{4.\,5}$, 22_6f., 27_1, 34_3, 60_1). Zu vergleichen ist dabei auch das schroffe Urteil, daß Gott die, welche sich selbst loben, haßt (30_6; *μισεῖν* wird so nirgends von Gott in den neutestamentlichen Schriften gebraucht [vergl. Mal. 1_3]). 1. Clem. 30_8 ist von denen die Rede, welche von Gott verdammt sind (*τοῖς κατηραμένοις ὑπὸ θεοῦ*). Drittens findet sich die jüdische Anschauung einer Einwirkung, welche die sittliche Handlungsweise der Menschen auf Gott auszuüben imstande ist. Wir lesen 21_8: Kinder sollen lernen, was Demut bei Gott ausrichtet, was heilige Liebe bei Gott vermag, wie die Furcht vor ihm gut und groß ist und alle rettet, die darin heilig wandeln mit reiner Gesinnung; anderseits 55_6: durch ihr Fasten und ihre demütige Lage erweichte (*ἠξίωσεν*) Esther den allsehenden Herrn.

Das Wirken Gottes auf die Welt wird nach jüdischer Auffassung durch Hypostasen vermittelt gedacht, speziell durch Engel. Wenn bei Clemens der Engelglaube zurücktritt, so hängt das damit zusammen, daß er auf die Allgegenwart Gottes den größten Nachdruck legt. Drei Stellen verdienen eine besondere Erwähnung. Einmal wird 29_2 Deut. $32_{8.\,9}$ zitiert und damit der Gedanke aufgenommen, daß Gott mit Ausnahme Israels jeder Nation einen Engel zum Vorsteher gesetzt habe. Diese Vorstellung, welche sich auch sonst in der Septuaginta findet (vergl. Jes. 24_2f., Dan. 10_{13}f., Sir. 17_{14}f.), war während des ersten Jahrhunderts im Judentum gewiß verbreitet.[1]) Die Engel der Völker vertreten ihre

[1]) Vergl. außer Jubil. 15_{32}f. die sogen. Perakim des R. Elieser, wo

Idee und Einheit. Sodann weist Clemens, um bei seinen Lesern die Erfüllung des göttlichen Willens zu unterstützen, darauf hin, wie die gesamte Menge der Engel bei Gott steht und seinem Willen dient. Unklar ist, ob 56_1 bei den Worten *ἡ πρὸς τὸν θεὸν καὶ τοὺς ἁγίους μετ' οἰκτιρμῶν μνεία* an eine Anrufung der Engel zu denken ist. Daß bei den Juden die Engelanrufung verbreitet war, ist nachgewiesen. Möglich wäre es also, daß auch Clemens daran dächte. Aber sowohl der Zusammenhang, in welchem die erwähnten Worte stehen, als auch der Sprachgebrauch von *ἅγιοι* legt die Annahme nahe, daß Clemens eine an Gott und an die Gemeinde gerichtete Fürbitte um Wiederaufnahme der gefallenen Brüder im Auge hat.[1])

Die volle Offenbarung Gottes ist durch Christus geschehen. Christus offenbart die göttliche Gnade und vermittelt der sündigen Welt das Heil. Wie das Verhältnis Christi zu Gott gedacht ist, darüber läßt sich aus dem ersten Clemensbrief keine bestimmte Vorstellung gewinnen. Jedenfalls steht der Gesichtspunkt im Vordergrund, daß Gott Jesus Christus gesandt hat (vergl. 42_1); in der Gegenwart ist Christus der zur Rechten Gottes erhöhte Sohn. Wenn wir ferner die verschiedenen charakteristischen Bezeichnungen Jesu betrachten, so ist folgendes zu sagen: überwiegend gebraucht Clemens das bloße Wort *Χριστός* oder *ὁ Χριστός*, wobei wahrscheinlich meist an den jüdischen Messiasbegriff gedacht ist (vergl. 16_1, 50_3, auch 2_1, 42_2, 64_1). Das Wort *κύριος* wird in mannigfachen Verbindungen gebraucht, und zwar hat Clemens, soweit die Redeweise nicht formelhaft ist, bei dem Wort *κύριος* Jesus als den Gesetzgeber im Auge (vergl. 2_8, 12_7, 13_1, $16_{2.\,17}$, 20_{11}, 21_6, 24_1, 32_2, $42_{1.\,3}$, 44_1, 47_4). Während *υἱὸς θεοῦ* niemals (indirekt nur 16_4) auf Jesus angewandt wird, lesen wir dagegen $59_{2.\,4}$ die Bezeichnung *παῖς θεοῦ*. Damit wird auf die alttestamentliche Weissagung zurückgegriffen und Jesus als der Knecht Gottes charakterisiert, welcher den göttlichen Ratschluß vermittelt und ausführt. In den neutestamentlichen Schriften findet sich der Begriff außer Matth. 12_{18} (im

Deut. 32_9 dahin gedeutet wird, daß im Himmel das Los geworfen wurde, durch welches die 70 Nationen ihren einzelnen Schutzengeln, aber Israel Gott selbst zugewiesen wird (vergl. Steinschneider, Z. D. M. G. 1850, 155).

[1]) Daß Clemens in Stellen wie 13_4 (*φησὶν ὁ ἅγιος λόγος*), 56_3 (ebenso) und 27_4 (*ἐν λόγῳ τῆς μεγαλωσύνης αὐτοῦ συνεστήσατο τὰ πάντα καὶ ἐν λόγῳ δύναται αὐτὰ καταστρέψαι*) durch die philonische Logoslehre beeinflußt worden sei, läßt sich in keiner Weise wahrscheinlich machen, vergl. auch 57_3 (*ἡ πανάρετος σοφία*, es folgt das Zitat Prov. 1_{22}f.) Da in alter Zeit bei den Juden für die Proverbien der Name ספר חכמה gebräuchlich war, so ist von hier aus der Ausdruck des Clemens deutlich.

Zitat) nur viermal in der Apostelgeschichte (vergl. $3_{13.\ 26}$, $4_{27.\ 30}$) [1]. Im übrigen wird in den Darlegungen des Clemens die Person Christi verhältnismäßig nicht häufig erwähnt.[2]) Das ist offenbar durch den Einfluß der alttestamentlichen Gottesanschauung bedingt. Der allmächtige Gott, dessen Willen es zu befolgen gilt, ist der Mittelpunkt des religiösen Interesses. Auch von dem Werk Christi ist nicht oft die Rede; und wo das der Fall ist, ist die Vorstellung keine klare. Unrichtig ist es, wenn man sagt, daß Clemens dem Tod Christi nur die Bedeutung eines Beispiels von Gerechtigkeit, eines zur Besserung anregenden Vorbildes gibt, daß er ihm den Wert einer Bußpredigt, welche Erlösung bewirkt, beilegt, denn nach Stellen wie 21_6, 49_6 ist durch das Blut Christi das Heil objektiv erwirkt und ein neues Verhältnis der Menschen zu Gott begründet. Aber der Erlösungs- und Versöhnungsgedanke steht in den Darlegungen des Clemens nicht im Vordergrund, und wo er sich findet, ist er stark verallgemeinert. Wie die Auferstehung Christi als eine besondere Tatsache des Heils nicht gewertet wird, so fehlt jede Betonung der erneuernden sittlichen Lebensmacht, welche von Christus ausgeht. Daß diese Position des Clemens auf eine Einwirkung des Judentums zurückzuführen ist, kann man nicht sagen. Nur in einzelnen Sätzen ist ein alttestamentlicher Einfluß zu konstatieren: 7_4 legt Clemens Nachdruck darauf, daß Jesus als Bußprediger die Menschen zur Buße ruft; 21_8 sagt er: unsere Kinder sollen der Zurechtweisung, welche auf Christus sich gründet (*ἡ ἐν Χριστῷ παιδεία*) [3]), teilhaftig werden.

Wie in dem ersten Clemensbrief ist auch in dem Hirten des Hermas die Gottesvorstellung stark alttestamentlich-jüdisch gefärbt. Gott erscheint als ein ewiges, überräumliches Wesen, das im Himmel wohnt, unfaßlich, als Herr, der machtvoll seinen Herrscherwillen in der Welt

---

[1]) Th. Zahn, Geschichte des Neutestamentlichen Kanons, 1888 f., II, 671, Anm. 1, sagt mit Recht: daß die Bezeichnung Jesu als *παῖς θεοῦ* bei den Nazarenern beliebt und für sie charakteristisch ist, läßt sich auf Grund von Epiphanius, haer. 29_7 nicht beweisen.

[2]) Vergl. noch die Bezeichnung *προστάτης* (36_1, 61_3, 64, nicht im N. T., in der Sept. 8 mal, vergl. Sir. 45_{24}), *βοηθός* (36_1, vergl. Hebr. 13_6, häufig in der Sept. von Gott), *τὸ σωτήριον* (35_{12}, 36_1, vergl. außer Luk. 2_{30}, 3_6, AG. 28_{28}, Eph. 6_{17}, oft in der Sept., gleich *σωτηρία*), vergl. auch Test. XII patr., Dan 5 Sim. 7, Juda 22, Benj. 9. 10. Wenn es 1. Clem. 64_1 heißt: Gott hat den Herrn Jesus Christus erwählt (*ἐκλεξάμενος*), so sind dazu außer Luk. 23_{35} Stellen wie Hen. $45_{3.\ 4}$, 53_6 zu vergleichen.

[3]) *Παιδεία* umfaßt alles, was zur Erziehung gehört. In erster Linie ist dabei an die Zurechtweisung gedacht. Das Wort (im N. T. nur Eph. 6_4, 2. Tim. 3_{16} [vergl. Hebr. $12_{5.\ 7.\ 8.\ 11}$]), findet sich häufig in der Sept., besonders oft in Prov., Sir., Sap. Sal.

durchführt. Das Wort *κύριος* wird von Hermas überall von Gott gebraucht. Das ist charakteristisch, wenn man damit vergleicht, daß in den neutestamentlichen Schriften (abgesehen von den alttestamentlichen Zitaten und den dem Alten Testament entnommenen Verbindungen) *κύριος* vorzugsweise Bezeichnung Christi ist. Von der Vaterschaft Gottes, wie sie durch Christus kund geworden ist, ist bei Hermas nicht die Rede. Nur an drei Stellen des Buches findet sich die Bezeichnung Gottes als *πατήρ*. Vis. III, 9_{10} lesen wir: erziehet euch einander gegenseitig . . ., damit auch ich vor dem Vater fröhlichen Herzens treten und für euch alle eurem Herrn Rechenschaft ablegen kann. Hier ist zwar daran gedacht, daß Gott für die Christen der Vater ist, aber damit verbindet sich die Vorstellung des Gerichts. Ferner, Vis. V, 6_3 und Sim. V, 6_3 bezieht sich die Vaterschaft, an welche Hermas denkt, auf das zwischen Christus und Gott bestehende Verhältnis. Der Gedanke, daß Gott Vater der Christen ist, tritt demnach vollkommen zurück, wie denn auch die Gläubigen nie als *τέκνα θεοῦ*, sondern stets als *δοῦλοι* erscheinen. Für gewöhnlich hat Hermas Gott als den Herrn Himmels und der Erde im Auge. Bezeichnend für seinen Standpunkt ist das, was er gleich in der ersten Vision sagt: er solle gemäß der Offenbarung den Erwählten mitteilen: siehe, der Gott der Kräfte (*ὁ θεὸς τῶν δυνάμεων*), der mit seiner unsichtbaren und gewaltigen Kraft und mit seiner großen Weisheit die Welt geschaffen, der in preiswürdigem Ratschluß seine Schöpfung mit Schönheit umkleidet hat, der mit seinem starken Wort den Himmel gefestigt und die Erde auf den Wassern gegründet, der mit der ihm eigenen Weisheit und Vorsicht seine heilige Kirche geschaffen, welche er auch segnete, — siehe, er gestaltet um die Himmel, die Berge, die Hügel, die Meere, und alles wird eben für seine Auserwählten, damit er ihnen die Verheißung, welche er ihnen in Aussicht gestellt hat, mit großer Herrlichkeit und Freude zuteil werden lasse, wenn sie die Satzungen Gottes halten, welche sie in starkem Glauben empfangen haben (vergl. 3_4). Die Berührungen mit alttestamentlich-jüdischen Anschauungen, welche diese Sätze enthalten, sind deutlich. Beachtenswert ist besonders der Hinweis auf die Kraft Gottes, die sich in der Welt wirksam erweist, eine Vorstellung, welche sich auch sonst im Hermasbuch findet (vergl. Vis. IV, 2_3, Mand. V, 2_1 und Röm. 1_{20}, Matth. 6_{13}). Daß dabei an eine selbständige Hypostase gedacht ist, kann man nicht sagen. Mit der Vorstellung von der Kraft Gottes berührt sich die von dem Namen Gottes. Vom *ὄνομα* im genuin jüdischen Sinn ist oft die Rede. Vis. III, 3_5 lesen wir, daß durch das Wort des allmächtigen und herrlichen Namens der Turm gegründet worden ist. Wir sagen demnach: Hermas reflektiert weniger über den Gott, welcher sich in Christus geoffenbart hat, als über die Werke Gottes,

welche er bei der Schöpfung der Welt und der damals erfolgten Stiftung der Kirche verrichtete.[1])

Charakteristisch ist dann, daß von den göttlichen Eigenschaften in erster Linie die Gerechtigkeit betont wird. Hermas hebt hervor: Gott ist der Vergelter, von welchem die Frommen Lohn zu erwarten haben (vergl. Sim. V, 3_3, VI, 5_5, VIII, 2_5, 3_5); in dem irdischen Leiden ist die Strafgerechtigkeit Gottes zu erkennen (vergl. besond. Sim. VII, 4). Hermas spricht am häufigsten im Vergleich mit den übrigen Apostolischen Vätern von dem Zorn Gottes. Wir lesen: die Söhne der Ungerechtigkeit werden zerbrochen und fortgeschleudert wegen des Zornes des Herrn, weil sie ihn herausgefordert haben (*διὰ τὴν ὀργὴν τοῦ κυρίου, ὅτι παρώργισαν αὐτόν*, Vis. III, 6_1, vergl. Vis. I, 1_4, 3_1). Gott kann seinen Zorn abwenden (Vis. IV, 2_6, so nirgends im Neuen Testament, aber oft in der Sept.). Auf der anderen Seite wird von Hermas auffallend oft die Barmherzigkeit Gottes hervorgehoben. Das hat seine Parallele in jüdischen Schriften. Die Juden aller Richtungen liebten es, die göttliche Barmherzigkeit mit den verschiedensten Wendungen zu betonen. Gott regiert die Welt voller Erbarmen und hilft einem jeden. Speziell in dem pharisäischen Judentum ist die Barmherzigkeit der Nichtvollzug des richterlichen Urteils.[2])

Ein weiteres Charakteristikum der Gotteslehre in dem Hirten des Hermas ist der häufige Hinweis auf die Engel. Nach christlicher Grundanschauung ist das Verhältnis Gottes zur Welt so innig und so wirksam, als es nur immer sein kann. Trotz der Sünde in der Welt ist Gott doch in der Welt gegenwärtig. Hermas ist unvermögend, sich die Unmittelbarkeit des göttlichen Einwirkens auf die Welt anschaulich

[1]) Das Wort *δεσπότης* gebraucht Hermas ebenso häufig wie Clemens. *Παντοκράτωρ* findet sich zweimal (Vis. III, 3_5, Sim. V, 7_4). Vis. III, 9_8 ist Gott *ὁ μέγας βασιλεύς*, vergl. außer Matth. 5_{35}: Psalm 46_3, 47_3, 94_3, Tobit 13_{15}, Hen. 84_5, 91_{13}, Sibyll. III, 499, 560 und bei Philo. Wenn Hermas Vis. I, 1_6 von Gott sagt, *κτίσας ἐκ τοῦ μὴ ὄντος τὰ ὄντα*, so findet sich diese Formel bei Philo (vergl. C. Siegfried, Philo von Alexandria, 1875, 230 f.), wo *τὰ μὴ ὄντα* Bezeichnung des eigenschaftslosen Grundstoffs ist, vergl. ferner 2. Makk. 7_{28}, Slav. Hen. 24_2, 25_1 und Apok. Bar. 21_4, 48_8.

[2]) Dem Hermas ist charakteristisch der Gebrauch von *πολυσπλαγχνία* (Vis. I, 3, IV, 2), *πολυευσπλαγχία* (Sim. VIII, 6_1), *ἡ πολλὴ αὐτοῦ εὐσπλαγχνία* (Vis. II, 2, Mand. IX), *σπλάγχνον ἔχεις ἐπί* (Sim. IX, 24), *σπλαγχνίζεσθαι ἐπί* (Mand. IV, 13, IX, Sim. VI, 3, VII, VIII, 11), vergl. auch *ἄσπλαγχνος* (Sim. V, 3_2), vergl. damit besonders die Test. XII patr., Zabul. 5 f., Asser 7, Benj. 4. Das Wort *ἔλεος*, welches im 1. Clemensbrief sich oft findet, steht bei Hermas, ebenso *ἐλεήμων* und *οἰκτίρμων*. Wenn ferner Vis. I, 1_8 Gott das Prädikat *εὐκατάλλακτος* erhält, so hat das seine Parallele 3. Makk. 5_{13}, wo von dem heiligen und leicht versöhnlichen Gott die Rede ist.

zu machen. Für ihn ist Gott im wesentlichen extrem überweltlich. Hermas denkt für gewöhnlich Gott nicht in der Gegenwart wirksam. Gott hat nur allgemein die Fürsorge für die Welt in seinen Händen. Nur bei der Schöpfung griff er direkt ein. Infolge der Überzeugung von der Unermeßlichkeit Gottes, von der göttlichen Transzendenz glaubt Hermas, daß Engel den Verkehr zwischen Gott und der Welt vermitteln. Die Allgegenwart wird also nicht persönlich gefaßt, sondern ist durch Engel vermittelt gedacht. Gott in der Sphäre des Jenseits ist unerforschlich, sein Wesen unermeßlich. Darum sind die Engel dienende Organe seines Weltregiments, und zwar findet sich in dem Hirten des Hermas ganz nach jüdischem Muster eine förmliche Engellehre. Diese ist nicht irgendwie systematisch geordnet. Hermas kennt den Unterschied zwischen höheren und niederen Engeln (vergl. Vis. I, 3_4). Untergeben sind den Erzengeln Myriaden von heiligen Engeln, die im Himmel ihre Wohnung zugleich mit den Gerechten haben (vergl. Vis. II, 2_7, III, 2_5, 4_2, Sim. IX, 24_4, 25_2, 27_3 und besonders Hen. 1_2, 1_9, 39_4 f.). Wie Hermas allgemein von Engeln spricht,[1]) so spricht er von einzelnen Engeln. Vis. IV, 2_4 ist die Rede vom Thegri, Vis. V, 7 von dem *ἄγγελος τῆς μετανοίας*, der dem Hermas in der Gestalt eines Hirten erscheint (vergl. Mand. VI, 1_6, Sim. VI, 1), Mand. VI, 2_1, von dem *ἄγγελος τῆς δικαιοσύνης*, Mand. XI, 9 von dem *ἄγγελος τοῦ προφητικοῦ πνεύματος*, Sim. VI, 3_2 von dem *ἄγγελος τῆς τιμωρίας*.[2]) Vis. V, 2 erwähnt Hermas einen großen und erhabenen Engel (vergl. Sim. VII, V, 4_4 [heiliger Engel], Mand. V, 1_7). Von den sechs Engeln, von denen wir Vis. III und Sim. IX lesen, nehmen zwei eine besondere Stellung vor Gott ein. Weiter ist es charakteristisch, daß den Engeln bestimmte Geschäfte obliegen. Hermas nennt sie Freunde und Ratgeber Gottes (vergl. Sim. V, 5_3, 6_4); er schreibt ihnen eine Wirksamkeit in der Natur zu (Vis. III, 4_1). Die Tiere sind unter den Schutz und die Herrschaft eines besonderen Engels gestellt. Er sagt: Engel beteiligen sich an dem Heilsprozeß, durch welchen der Mensch sein Heil haben soll (vergl. Vis. III, 4_2, 5_4); Engel haben die Aufgabe, die Kirche zusammenzuhalten und sie zu beschützen (Sim. V, 6_2). Anderseits heißt es: von den Engeln werden die Gläubigen zum Tun des

---

[1]) Vergl. die Bezeichnungen: *οἱ ἄγγελοι ἅγιοι* (Vis. II, 2_7), *μυριάδες ἀνδρῶν = ἅγιοι ἄγγελοι τοῦ θεοῦ* (Vis. III, 4_2), *οἱ δίκαιοι οἱ ἄγγελοι* (Sim. VI, 3_2), *ἄγγελοι ἔνδοξοι*, (Sim. IX, 12_6), *παράταξις πολλῶν ἀνδρῶν* (Sim. IX, 6_1).

[2]) Vergl. zu dem Strafengel besonders Hen. 56_1, 89_{59} f. $90_{22, 25}$. Die Bilderreden im Henochbuch geben eine förmliche Theorie über die Strafengel. Echt jüdisch ist auch die Bezeichnung Sim. VII, 5: dem Strafengel übergeben werden.

Guten angewiesen (vergl. Vis. III, 5_4). Die Engel sind die Bewahrer der Frommen. Unter dem Geleit der Engel erfolgt der Übergang der Gerechten ins Jenseits (vergl. Vis. II, 2_3, Sim. IX, 25_2). Endlich ist die Bedeutung zu beachten, welche Hermas dem Erzengel Michael zuschreibt. In der religiösen Vorstellungswelt der Juden hatte Michael eine besondere Bedeutung. Er galt als Fürst, als Retter, Lenker, Hüter Israels. Dan. 12_1 wird gesagt: Michael, der große (Engel-)Fürst, der deine Volksgenossen schützt, wird sich erheben. Michael ist für Daniel gleichsam der Engel Jahves in neuer Gestalt (vergl. $10_{13}, {}_{20}$ f.). Hen. 24_6 ist Michael Führer der Engel. In den Targumen ist des öfteren von Michael die Rede. Nach Bereschith rabba C. 1 steht Michael zur Rechten Gottes; er herrscht auf der Südseite des Himmels. Zuweilen wird Michael für die Herrlichkeit Gottes selbst gehalten (vergl. Schemoth rabba C. 2). Hermas meint: wenn Gott den Erzengeln das Weltregiment gegeben hat, so nimmt Michael dabei eine besondere Stellung ein (vergl. Vis. III, 4_1 und I, 1_6). Michael gibt das Gesetz (Sim. VIII, 3_3); er zürnt wegen der Sünden (Sim. VII, 1_3); er weiß die Herzensgedanken zu offenbaren und macht des ewigen Lebens gewiß (Sim. VIII, 2_5, IX, 6_3).

Ein besonderes Problem bildet die Frage, wie sich Hermas das Verhältnis des Michael zum Sohne Gottes gedacht hat. Es finden sich verschiedene Betrachtungen Jesu, die unvermittelt nebeneinander stehen. Erstens ist Jesus *σάρξ*, d. h. wirklicher Mensch, in welchem der weltschöpferische Geist Wohnung genommen hat. Mit diesem Geist vollbrachte Christus das Heilswerk, für das er mit der Erhöhung in den Himmel belohnt wurde. Christus ist jetzt der weltbeherrschende König und Richter. Wenn dabei Hermas Sohn und Geist einander gleichsetzt, so ist die Unterscheidung zwischen beiden nicht ausgeschlossen. Auch bei Paulus und Johannes wird Gott und Christus Geist genannt und trotzdem eine Unterscheidung konstatiert. Zweitens betrachtet Hermas den Sohn Gottes als göttliche Hypostase. Der Sohn Gottes ist präexistent, über alle Kreatur erhaben. Ihm kommen die Prädikate der alttestamentlichen Weisheit zu (vergl. besond. Sim. IX, 12, 13). Der Name *λόγος* findet sich zwar nicht, aber Hermas verbindet mit dem Begriff *υἱὸς ϑεοῦ* logosophische Spekulationen ganz in der Art des Philo. Das beweisen Stellen wie Sim. V, 6, IX, 12_3, 13_2 u. 28_2.[1]) Nun ist aber die Frage, ob Christus von Hermas als

[1]) Dabei gebraucht Hermas zur Bezeichnung Christi eine Reihe von Bildern, welche sich in dem alttestamentlich-jüdischen Schrifttum finden (vergl. Sim. IX, 12_1: *ἡ πέτρα καὶ ἡ πύλη*). Wenn Sim. IX, 12_8 Christus als *ἔνδοξος . . . ἀνήρ* erscheint, so berührt sich das mit der Vorstellung Christi bei den Elkesaiten (*ἔνδοξος* entspricht in der Sept. bisweilen dem Wort כבד,

ein Engel vorgestellt wird. Einige Forscher haben gemeint, daß die Christologie auf der jüdischen Lehre von den sieben Engeln beruht, und zwar so, daß Christus in den Kreis der sieben Geister einrückt, daß er an die Stelle des höchsten der Sieben, des Michael, tritt. Einmal nämlich soll das für Hermas sehr nahe gelegen haben, weil auch die jüdische Tradition dem Michael als dem Schutzgeist des auserwählten Volkes eine besondere Rolle zuschreibt. Insbesondere läßt die Assumptio Mosis den eschatologischen Engel die Messiasgeschäfte besorgen. Sodann ist auffällig, daß Hermas nur sechs Engel vor dem Angesicht des Höchsten stehen läßt (sie heißen: *οἱ ἅγιοι, οἱ πρῶτοι κτισθέντες, οἱ ἔνδοξοι*, Vis. III, 4_1, Sim. IX, 12_8), während es nach der gewöhnlichen jüdischen Anschauung sieben sind. Weiter werden dem Michael teilweise dieselben Funktionen bezüglich des Schutzes des Gottesvolkes zugeschrieben wie dem Messias. Endlich geht man dabei von der Voraussetzung aus, daß unter dem mehrfach (vergl. Vis. V, 1_2, Mand. V, 1_7, Sim. VII, IX, 1, X, 1) erwähnten *σεμνότατος* oder *ἔνδοξος ἄγγελος* der *υἱὸς τοῦ θεοῦ* gemeint ist. Indes, ob in dieser Weise das Judentum auf die Anschauungen des Hermas eingewirkt hat, kann nicht als sicher betrachtet werden. Klar ist jedenfalls, daß Hermas wie die Begriffe Sohn Gottes und Geist, so die Begriffe Sohn Gottes, Engel, Michael nicht scharf auseinander hält. Es ist mit Recht gesagt worden: die Begriffe gehen ineinander über; sie tragen dasselbe theologische Gepräge. Das religiöse Denken des Hermas ist dabei unklar. Michael wird dem Sohn Gottes angenähert. Aber, daß Hermas den Sohn Gottes und Michael identifiziert hat, dagegen spricht, daß er Christus nach seinem Werk auf der Erde bis zu seiner Ankunft im Himmel erhöht denkt. Wenn anderseits dem Michael Funktionen zugeschrieben werden, welche ihn mit dem Sohn Gottes gleichzustellen scheinen, so ist das darin begründet, daß Michael von Hermas als Führer und Anwalt der Christen gedacht ist. Man hat doch kein Recht, ohne weiteres Michael und den Sohn Gottes wegen der gleichartigen Beschreibung der Funktionen zu identifizieren. Ferner ist auch zu beachten, daß es Sim. IX, 14 heißt: die Kirche ruht auf demselben Grunde, auf welchem die durch Gott unter Mitwirkung seines ewigen Sohnes geschaffene Welt ruht. Daß der Herr des Turmes (vergl. Sim. IX) mit dem *σεμνότατος ἄγγελος* und dieser wiederum mit Michael identisch ist (vergl. Vis. V, Sim. V, VIII, X und Sim. VIII), ist nicht wahrscheinlich.[1]) Aus all dem ergibt sich, daß die Christologie

vergl. 1. Sam. 9_6, 22_{14}, Jes. 23_8). In einer Reihe von Stellen wird das alttestamentliche *ὄνομα* auf Christus übertragen (vergl. Sim. IX, 12_4, 14_5, Vis. IV, 2_4), vergl. so schon im Neuen Testament: AG. 5_{41}, 3. Joh. 7.

[1]) Vergl. die Darlegung von Th. Zahn, Der Hirt des Hermas, 1868,

des Hermas nicht durch die jüdische Tradition von den sieben Engeln beeinflußt worden ist.[1])

Schwierig ist weiter die richtige Beurteilung des Werkes Christi nach der Auffassung des Hermas. Man hat verschiedene Vorstellungsreihen zu unterscheiden. Erstens ist das, was Christus vermittelt, richtige Gotteserkenntnis, Gesetzesoffenbarung. Hermas vertritt die Anschauung: Gott hat durch Christus den Menschen *σοφία, σύνεσις* und *ἐπιστήμη* mitgeteilt. Die Gotteserkenntnis, wenn sie befolgt wird, wirkt sittlich erhebend, ein Gedanke, dem wir überaus häufig in den Schriften des hellenistischen Judentums begegnen. Zweitens besteht das Werk Christi in der Reinigung von den Sünden, wobei auffällt, daß nirgends von dem Tod Christi besonders die Rede ist. Hermas spricht nur von der Vernichtung der Sünden durch Leiden; er legt Sim. V, 6_2 dar, daß die Sünden anderer durch das überpflichtmäßige Leiden des in allen Geboten vollkommenen Gerechten gesühnt werden. Das ist echt jüdisch gedacht und empfunden. Drittens lesen wir die eigentümliche Vorstellung, daß Christus Engel zum Bau seiner Kirche verwendet. Nicht um die Kirche zu stiften, ist Christus gekommen, sondern nur, um sie zu erneuern (vergl. Vis. V, 1, Sim. VII, 1, VIII und IX). Vornehmlich kommt als eine vom erhöhten Herrn ausgehende Erneuerung des zuvor vollbrachten Heilswerkes die Wirksamkeit des Bußengels in Betracht. Dieser kündigt eine besondere Bußfrist an zur Gewinnung ewigen Lebens, denn das Gericht und das Ende der Welt steht bevor (vergl. Sim. VIII, 2_5, 11_1, IX, 7. X, 4_4). Die Zeit, wann das nach göttlichem Ratschluß eintreten soll, ist bald abgelaufen. Das wird von Hermas im messianisch-apokalyptischen Sinne ausgedrückt (vergl. Sim. VI, 5_2 *ὁ χρόνος πληρωθῇ*).

Das Heil wird von Hermas durch den Geist vermittelt gedacht. Dieser ist in erster Linie eine göttliche Gabe, die durch richtiges, d. h. der göttlichen Norm entsprechendes Verhalten von seiten der Menschen bewahrt werden muß. Aber Hermas hat keine klare Vorstellung von dem Geist gehabt. Das beweist deutlich die Art und Weise, wie er ihn in den verschiedenen Relationen betrachtet.

---

263 f. und von A. Link, Christi Person und Werk im Hirten des Hermas, 1886, 36 f. Der Hinweis auf die Sechszahl der Engel hat keine Bedeutung, da auch im Judentum die Vorstellung sich findet, daß nicht sieben, sondern sechs Erzengel besondere Geschäfte verrichten, vergl. die textkritische Anmerkung von Beer zu Henoch 20 bei E. Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments II, 250 f.

[1]) Wenn nach Sim. X, 2_2 die Vertretung der Frommen vor Gott durch die Kirche und durch Michael vollzogen wird (Michael kann bei Gott ein gutes Wort einlegen), so ist damit zu vergleichen, was wir Hen. 47_2, 39_5 lesen.

Einerseits ist für ihn der Geist die von Gott ausströmende, wunderbare Kraft, eine für sich bestehende Hypostase. Dieser Geist ist mit dem Sohn Gottes identisch. Sim. V, 6_5 wird von dem Geist ähnliches ausgesagt, wie von dem präexistenten Christus in Sim. IX, 12_2. Weiter erklärt Hermas die zwölf Jungfrauen, die bei dem Turmbau der Kirche tätig sind, als heilige Geister und Kräfte des Sohnes Gottes (Sim. IX, 13_2). Wenn anderseits Mand. XI, 1_9 von dem Engel des prophetischen Geistes die Rede ist, der bei Gott weilt (*ὁ ἄγγελος τοῦ προφητικοῦ πνεύματος ὁ κείμενος πρὸς αὐτόν*) und den gläubigen Menschen erfüllt (*πληροῖ*), so ist die Meinung: die prophetische Gabe ist ein bei den Menschen weilender Engel. Der prophetische Geist ist also als Engel gedacht. Dasselbe ist in dem apokalyptischen Judentum der Fall, z. B. Apok. Bar. 54_3, vergl. ferner Ascens. Jes. 4_{21}, 9_{39}f., 10_4, 11_4.

Auch in dem Barnabasbrief ist die Unmittelbarkeit der Gottesanschauung gemindert. Das hängt mit einer Nachwirkung des Judentums zusammen. Dagegen kann man nicht einwenden, daß ja Barnabas selbst gegen das Judentum polemisiere. Der jüdische Einfluß ist eben unbewußt, wie auch sonst Barnabas von dem Judentum, vornehmlich von der jüdischen Tradition, sich abhängig zeigt. Die spezifische Bedeutung, daß Gott Vater Jesu Christi ist und durch ihn der Gläubigen Vater, ist bei Barnabas wesentlich verallgemeinert. Daß die Gläubigen durch Christus mit Gott in eine neue Lebensgemeinschaft getreten sind, kommt in dem ganzen Brief nirgends deutlich zum Ausdruck. Der Begriff *πατήρ* findet sich außer in den Zitaten nur 12_8 und 14_6. Es hat große Wahrscheinlichkeit, daß an beiden Stellen *'Ιησοῦ* hinzuzudenken ist. Die gebräuchlichste Bezeichnung Gottes ist im Barnabasbrief *θεός* (*ὁ θεός*) und *κύριος*. Eine große Anzahl von Stellen, in denen beide Worte vorkommen, ist dem Alten Testament entnommen. Bisweilen ist es zweifelhaft, ob Barnabas bei *κύριος* an Gott oder an Christus gedacht hat. Bemerkenswert ist, daß 1_7 und 4_3 von Gott als dem *δεσπότης* die Rede ist. Es heißt echt jüdisch: es hat uns der Gebieter durch die Propheten das Vergangene und das Gegenwärtige kundgetan; es hat der Gebieter die Fristen und die Tage abgekürzt. Weitere Momente der Gottesanschauung lassen sich für unsere Zwecke aus dem Brief nicht gewinnen.[1]) Nur das sei noch hervorgehoben, daß 3_6 die

[1]) Von den Engeln ist nur in dem Anhang des Briefes (Kap. 18—21) die Rede. Die Vorstellung, daß Engel dem Menschen zur Seite stehen, findet sich häufig in der jüdischen Literatur. So ist in der Sage von Moses als Kind davon die Rede, daß Gabriel ihm unsichtbar zur Seite stand, vergl. Schemoth rabba C. 1. Die Engel Gottes erscheinen als *φωταγωγοί*, d. h. als die auf dem guten Weg voranleuchtenden Engel, vergl. 2. Kor. 11_{14}: *ἄγγελος φωτός*. Dem Wesen Gottes entspricht das Wesen der Engel. Auch sie sind

Bezeichnung Gottes *ὁ μακρόθυμος* sich findet, ein Ausdruck, den wir nirgends in den neutestamentlichen Schriften, dagegen häufig in dem Alten Testament, meist verbunden mit *πολυέλεος, οἰκτίρμων, ἐλεήμων* lesen.[1])

Was das Verhältnis Christi zu Gott anbetrifft, so folgt Barnabas dem allgemeinen christlichen Schema. Der Glaube an Christus ist Glaube an die vollkommene Offenbarung Gottes. Dabei hat man mit Recht bemerkt, daß im Barnabasbrief deutlich die Dehnbarkeit des im hellenistischen Judentum zu konstatierenden Begriffs *θεός* uns entgegentritt.[2]) 5_{10} lesen wir: wenn Christus nicht im Fleisch erschienen wäre, so hätten die Menschen nimmermehr bei seinem Anblick gerettet werden können, da sie ja schon, wenn sie die Sonne, die nur das Werk seiner Hände ist und dereinst vergehen wird, anschauen, ihren Strahlen das Auge nicht offen entgegenzuhalten vermögen. Ähnliche Gedanken finden wir bei Philo, de mundi opificio, M. I, 7, Sibyll., prooem. 10 f. und Chullin 60 a. In dieser Stelle wird ein Gespräch zwischen dem Kaiser Hadrian und dem Rabbi Josua ben Chananja mitgeteilt. Auf das Verlangen des Kaisers hin, den Judengott zu sehen, stellte ihn der Rabbi um die Sommersonnenwende gegen die Sonne und forderte ihn auf, hineinzusehen. Als der Kaiser das verneinte, sagte der Rabbi: die Sonne, die nur eine von den Dienerinnen Gottes ist, kannst du nicht sehen, um wieviel weniger Gott selbst. Wenn es anderseits 5_{10} heißt: die Sonne ist das Werk seiner Hände, so ist dem Sohne Gottes die Weltschöpfung zugeschrieben. Dem entspricht es, daß Barnabas 6_{12} sagt: in der Schrift spricht Gott zu seinem Sohn: lasset uns nach unserem Bilde Menschen machen (Gen. 1_{26}). Im übrigen ist für Barnabas Christus in erster Linie Lehrer und König, der Sünde und Tod

---

Lichtnaturen. Diesen stehen die Engel des Satans gegenüber *ἄγγελοι τοῦ σατανᾶ,* wobei die Vorstellung ist: der Satan steht an der Spitze des bösen Geisterreiches. Zu diesem gehört der *ἄγγελος πονηρός* (Barn. 9_4), so genannt wegen seiner Wirksamkeit. Übrigens findet sich die Verbindung *ἄγγελος πονηρός* nicht im Neuen Testament (nur *πνεύματα πονηρά),* vergl. jedoch *ἄγγελος σατανᾶ* 2. Kor. 12_7. Im Talmud ist des öfteren davon die Rede: die guten Engel begleiten den Frommen, die bösen Engel den Frevler. Der Talmud spricht von einem מלאך מחבל.

[1]) Vergl. Exod. 34_6, Num. 14_{18}, Neh. 9_{17}, Psalm 86_{15}, 103_8, Joel 2_{13}, Jon. 4_8, Nah. 1_3; vergl. ferner Sap. Sal. 15_1, Sir. 5_4.

[2]) 21_5 spricht Barnabas von dem Gott als *ὁ τοῦ παντὸς κόσμου κυριεύων* (vergl. ebenso Hermas, Sim. IX, 23_4). Im Neuen Testament wird *κυριεύειν* nie von Gott gebraucht, in der Sept. dagegen Dan. $4_{19, 29}$, 5_{21}. Es wird dadurch allgemein die Gewalt Gottes über die Welt ausgedrückt. Vergl. ferner den Gebrauch von *δεσπότης* Barn. 1_7, 4_3.

überwunden hat.[1]) Während auf die Auferstehung kein Nachdruck gelegt wird (vergl. 5_6), wird die Bedeutung des Todes Jesu mit verschiedenen Wendungen hervorgehoben. Auffällig ist dabei, daß, obwohl der Tod als Opfer, Christi Blut als Sühnemittel aufgefaßt wird (vergl. $7_{3,9}$), von dem Tode nirgends im Gegensatz zu den Opfern des alten Bundes gesprochen wird. Man erwartet das um so mehr, da Barnabas es sich doch angelegen sein läßt, dem jüdischen Kultus den geistigen entgegenzusetzen. 5_1 lesen wir: dazu hat der Herr es auf sich genommen, sein Fleisch in den Tod hinzugeben (*παραδοῦναι ... εἰς καταφθοράν*), damit wir durch Sündenvergebung gereinigt würden (*ἁγνισθῶμεν*), d. h. auf Grund von Besprengung mit seinem Blut. Der Grundgedanke dieses Satzes berührt sich mit Hebr. 12_{24}, 13_{12} (vergl. auch 1. Petr. 1_2). Er zeigt uns aber zugleich die Abhängigkeit des Barnabas von jüdischen Vorstellungen. Bei dem *ἁγνίζειν* ist an die Reinigung, welche zur Gottesgemeinschaft notwendig ist, gedacht. Und zwar kommt dabei das Blut des Sühnopfers in Betracht, welches Reinigung von Schuldbefleckung bewirkt (vergl. 8_1 und 8_3 [*ἁγνισμός*]).

Wenn wir nach dem Barnabasbrief die Vorstellungen über Gott und Christus in der Didache betrachten, so darf nicht außer acht gelassen werden: der Verfasser der Didache will den christlichen Glauben nicht erst lehren, sondern er setzt ihn voraus; er will in erster Linie nur eine Unterweisung in den Sittengeboten sowie eine Richtschnur für die Gemeindeangelegenheiten darbieten. Eine eigentliche dogmatische Belehrung fehlt; gleichwohl wird von bestimmten religiösen Voraussetzungen ausgegangen. Die Gottesnamen in der Didache bieten nichts Charakteristisches. Wir lesen: Gott ist *πατήρ* (1_5, $7_{1,3}$, 8_2, $9_{2,3}$, 10_2), *δεσπότης παντοκράτωρ* (10_3), *κύριος* (10_5, 4_1, 6_2), wobei freilich nicht sicher ist, ob unter *κύριος* Gott oder Christus zu verstehen ist. Wahrscheinlich ist das erstere der Fall. Wie sehr in der Didache der Gedanke an den Schöpfergott vorherrscht, ist aus der Fassung des Liebesgebotes 1_2 *ἀγαπήσεις τὸν θεὸν τὸν ποιήσαντά σε* (vergl. Sir. 7_{30}) zu erkennen. Über die Schöpfung speziell lesen wir 10_3 *σύ, δέσποτα παντοκράτορ, ἔκτισας τὰ πάντα ἕνεκεν τοῦ ὀνόματός σου*, eine Formel, die sich nirgends in der ältesten christlichen Literatur findet. Auch in dem Judentum ist sie, soweit wir sehen, nicht nachweisbar; sie hat aber Parallelen im Alten Testament (vergl. Psalm 22_3, 24_{11}, 30_4). Echt jüdisch ist es ferner, wenn der Verfasser der Didache 4_1 sagt: wer dir das Wort Gottes verkündet, dessen sollst du bei Nacht und bei

---

[1]) Vergl. auch 8_3, wo wir lesen, daß die Knaben, welche im alttestamentlichen Bunde das Volk besprengen (Num. 19), Vorbilder sind der Prediger des Evangeliums zur Sündenvergebung und Heiligung.

Tage gedenken und ihn wie den Herrn ehren, denn wo von der göttlichen Herrlichkeit gesprochen wird, da ist der Herr (*ὅθεν γάρ ἡ κυριότης λαλεῖται, ἐκεῖ κύριός ἐστιν*). Diese Worte entsprechen der jüdischen Vorstellung, daß bei dem, welcher sich mit der Thora beschäftigt, die Schechina ist. Speziell in den Kreisen der Schriftgelehrten bestand der Glaube, daß die Schechina überall da gegenwärtig ist, wo man zur Betrachtung des Gesetzes zusammenkommt. Diese wurde meist nicht als Mittelwesen im strengen Sinne gefaßt, sondern allgemein als Bezeichnung der Gegenwart Gottes. Aboth 2_6 heißt es: zehn, die zusammensitzen und sich mit der Thora beschäftigen, unter denen weilt die Schechina; denn es ist gesagt (Psalm 82_1): Gott steht in der Gemeinde Gottes.

Wie der Verfasser der Didache das Verhältnis Christi zu Gott gedacht hat, ist nicht klar. In den mitgeteilten Gebeten ist von Jesus als dem *παῖς τοῦ θεοῦ* die Rede (vergl. 9_3, 10_3). Wenn ebendort gesagt wird, daß Jesus den heiligen Weinstock Davids kundgetan hat (vergl. 9_2), so sind damit zu vergleichen Stellen, wie Jes. 11_1, Psalm 80_5 f., Sir. 24_{17} f., ferner Testam. XII patr., Levi 2, Apok. Bar. 36_3 f., 4. Esra 5_{23} (hier erscheint der Weinstock als ein Symbol Israels), Philo, de somniis, M. I, 681 (Hinweis auf Jes. 5_7). Besonders beachtenswert ist, was wir Berachoth 57a lesen: Wer eine Rebe im Traume sieht, der darf auf den Messias hoffen, denn es ist gesagt worden: er bindet an den Weinstock sein Eselsfüllen und an die Edelrebe das Junge seiner Eselin (Gen. 49_{11}).[1] Das Heilsgut, welches Gott durch Christus darbietet, wird von dem Verfasser der Didache als Gnadengeschenk betrachtet. Auch das geht aus den Gebeten hervor. Gott hat durch Jesus Leben und Erkenntnis geschenkt (vergl. 10_3).[2] Eigenartig ist der Anfang des Gebets 10_1: wir danken Dir, heiliger Vater, für Deinen heiligen Namen, dem Du in unserem Herzen eine Wohnung bereitet hast (*κατεσκήνωσας*). In jüdischen Schriften wird das Wort *κατασκηνοῦν* bisweilen gebraucht von dem Weilen und

---

[1]) Vergl. J. Klausner, Die Messianischen Vorstellungen des jüdischen Volks im Zeitalter der Tannaiten, 1904, 45 f., wo mit Recht darauf hingewiesen wird, daß sich daraus ergibt, „daß man schon im tannaitischen Zeitalter nicht bloß Zacharja 9, sondern auch Genesis 49 auf den Messias gedeutet hat".

[2]) Vergl. zu dem Inhalt der Gebete besonders Philo, quis rerum div. heres., M. I, 500 (*ἔτι τοίνυν τὴν οὐράνιον τροφὴν ψυχῆς, ἣν καλεῖ μάννα, διανέμει πᾶσι τοῖς χρησομένοις λόγος θεῖος ἐξ ἴσου, πεφροντικὼς διαφερόντως ἰσότητος*); legis allegor., M. I, 121; de mutatione nominum, M. I, 618; de posteritate Caini, M. I, 250 (*ὁ θεοῦ λόγος ποτίζει τὰς ἀρετάς*); de profugis, M. I, 560 (. . . . *ἵνα ἀρυσάμενος τοῦ νάματος ἀντὶ θανάτου ζωὴν ἀΐδιον ἄλθον εὕρηται*).

Walten Gottes an bestimmten Örtlichkeiten oder unter den Menschen (vergl. besonders Josephus, Ant. III, 8_5).[1]) Die Verbindung aber mit *ὄνομα* findet sich auch in den Psalmen Salomos (vergl. 7_6).

In der Clemenshomilie wird Christus mit Gott gleichgesetzt: Christus erscheint als der weltbeherrschende König und Richter; sein Werk auf Erden bestand darin, daß er Wahrheitserkenntnis und unvergängliches Leben vermittelt hat.[2])

Schärfer als in der Clemenshomilie wird in den Briefen des Ignatius betont: Gott selbst ist in Christus erschienen; in Christus ist Gott der Welt offenbar geworden. Wir haben es hier mit einer streng heilsgeschichtlichen Betrachtungsweise zu tun. Der Gottesbegriff ist rein religiös gefaßt; der Gottesglaube ist zugleich Christusglaube. Im Vergleich mit den anderen Apostolischen Vätern findet sich bei Ignatius am häufigsten der Name *ὁ πατήρ*. Es wird auf das Bestimmteste hervorgehoben, daß Gott der Vater Christi ist und durch ihn der Vater der Gläubigen.[3]) Das Göttliche und Menschliche ist in Christus vereinigt. Christus und der Geist sind identisch. Christus ist *ὁ θεὸς ἡμῶν* und *ὁ κύριος ἡμῶν*. Charakteristisch ist die alttestamentliche Bezeichnung: er ist der Hohepriester, dem das Allerheiligste, der, dem allein das Verborgene Gottes (*τὰ κρυπτὰ τοῦ θεοῦ*) anvertraut ist; er ist die Tür zum Vater, durch die Abraham und Isaak und Jakob und die Propheten und die Apostel und die Kirche eingehen (Phil. 9_1). Wenn es anderseits heißt: Christus ist *αὐτοῦ* (*θεοῦ*) *λόγος ἀπὸ σιγῆς προελθών* (vergl. Magn. 8_2), so ist dabei nicht an die philonische Logoslehre zu denken, denn das ist durch den Wechsel des Ausdrucks mit *γνῶμα* und *στόμα* vollkommen ausgeschlossen. Wenn Ignatius das Schweigen Gottes erwähnt, so hängt das augenscheinlich mit jüdischen Traditionen zusammen. Insbesondere ist in jüdischen Apokalypsen vom urzeitlichen Schweigen die Rede (vergl. 4. Esr. 7_{30}, auch 1. Kön. 19_{12}, Psalm 65_2).

---

[1]) In der Sept. steht *κατασκηνοῦν* für שכן (vergl. Jerem. 7_{12}, Joel 3_{21}, Neh. 1_9, vergl. ferner Joh. 1_{14} *σκηνοῦν*).

[2]) II. Clem. 15_2 findet sich für Gott die Bezeichnung *ὁ κτίσας ἡμᾶς*; die Vorstellung *νεκροὶ θεοί* (3_1) begegnet uns auch Sap. Sal. 15_{17}. Anderseits wird Christus genannt *κριτής* (1_1), *κύριος* (4_1 f., 5_2 u. ö.), *σωτήρ* (20_5), *ἀρχηγὸς τῆς ἀφθαρσίας* (20_5). II. Clem. $13_{1,4}$ ist der alttestamentlich-jüdische Begriff *ὄνομα* auf Christus übertragen.

[3]) Und zwar findet sich *πατήρ* (8mal), *ὁ πατήρ* (15mal), *θεὸς πατήρ* (10mal), *πατὴρ Ἰησοῦ Χριστοῦ* (5mal). In der Überschrift des Röm. ist von der *μεγαλειότης πατρὸς ὑψίστου* die Rede. Röm. 1_1, Smyrn. 11_1, Polyc. 8_1 ist *θέλημα* ohne Zusatz Gottes Wille. Auch bei Ignatius ist das Wort *ὄνομα* auf Christus übertragen (vergl. Eph. 3_1, 7_1, Phil. 10_1).

Das Heil, das in der Welt mit Christus seinen Anfang genommen hat, wird unter einem doppelten Gesichtspunkt aufgefaßt: als mystische Erfassung der Person Christi, als Ergreifen des ewigen Lebens, sowie als Wahrheitserkenntnis, als Erkenntnis der Gebote und Wege, welche der Norm Gottes entsprechen. Von der Sündenvergebung ist auffallend wenig die Rede. Während Ignatius den Begriff der Erlösung kennt, erwähnt er die Versöhnung nirgends; er reflektiert auch nicht über das Verhältnis von Rechtfertigung und dem heilsbegründenden Tod Christi. Häufig kommt dieser für Ignatius nur in Betracht, um die Realität des menschlichen Lebens Jesu zu betonen. Wenn Trall. 11_2 das Kreuz Christi als fruchtbringender Baum gedacht ist (vergl.Smyrn. 1_1), so finden sich zu dieser Anschauung Parallelen Sibyll. V, 257 f. und 414 f. Irgend ein Einfluß des Judentums ist in alle dem aber nicht zu erblicken. Nur in seinen Ansichten über die Engel berührt sich Ignatius mit dem Judentum. Engel sind für ihn geistige Wesen, ausgestattet mit Macht und Herrlichkeit, Wesen, die einer besonderen Welt angehören. Smyrn. 6_1 spricht er von *τὰ ἐπουράνια καὶ ἡ δόξα τῶν ἀγγέλων καὶ οἱ ἄρχοντες ὁρατοί τε καὶ ἀόρατοι* (vergl. Kol. 1_{16}) und sagt, daß ihnen das Gericht droht, wenn sie nicht an das Blut Christi glauben. Trall. 5_2 werden verschiedene Ordnungen, Stufen und Klassen von Engeln unterschieden, nämlich *τὰ ἐπουράνια καὶ τὰς τοποθεσίας τὰς ἀγγελικὰς καὶ τὰς συστάσεις τὰς ἀρχοντικάς, ὁρατά τε καὶ ἀόρατα.* Philo, de monarchia, M. II, 213 f. betrachtet die beseelten Himmelskörper als die von Gott eingesetzten *ἄρχοντες* der Welt, vergl. auch de mundi opificio, M. I, 17 und de somniis, M. I, 642.[1])

Fassen wir am Schluß das Resultat unserer Darlegung zusammen, so ist folgendes zu sagen: in den Schriften der Apostolischen Väter finden wir viele Aussprüche über Gott und seine Offenbarung, aber keine besonderen Spekulationen über Wesen und Eigenschaften Gottes. Alle Lehren über Gott sind durchaus praktisch bedingt. Dabei sind sie vielfach stark alttestamentlich gefärbt. Nur Ignatius macht eine Ausnahme. Die alttestamentlich-jüdische Gottesanschauung drängt die

---

[1]) In der Gotteslehre des Polykarp bietet ein Problem die Frage, ob unter dem mehrmals im Brief sich findenden Wort *κύριος* stets Christus zu verstehen ist. Jedenfalls ist 6_2 bei *κύριος* an Gott zu denken (vergl. dagegen $1_{1,2}$, 6_3). Von den Eigenschaften wird auch hier besonders die Allwissenheit und Allgegenwart hervorgehoben (so 7_2 *παντεπόπτης*). 12_2 erscheint Christus als *ὁ αἰώνιος ἀρχιερεύς*. Erwähnt sei endlich die 8_1 sich findende Vorstellung, die uns die Bedeutung, welche die *δικαιοσύνη* für Polykarp hatte, erkennen läßt: lasset uns unablässig festhalten an unserer Hoffnung und an dem Unterpfand unserer Gerechtigkeit (*τῷ ἀρραβῶνι τῆς δικαιοσύνης ἡμῶν*).

christliche teilweise zurück. Vielfach bewegen sich die Aussagen über Gott in den Bahnen des Alten Testaments. Man betrachtet das alttestamentliche Schriftzeugnis über Wesen und Verhalten Gottes als maßgebend für den christlichen Glauben. Im Vordergrund steht ferner bei den meisten Apostolischen Vätern der Gedanke an den allmächtigen Weltschöpfer, an den Welterhalter und Weltregenten. Hier und dort wird neben der richterlichen Gerechtigkeit die heilige Erhabenheit Gottes über die Welt scharf betont. Dagegen tritt die Lehre über die Offenbarung Gottes in Christus und zwar in ihren ethischen Momenten zurück. Von Gott, dem liebevollen Vater seiner Gläubigen, ist wenig die Rede. Anderseits wird in der Auffassung der Person Jesu bald von der göttlichen, bald von der menschlichen Seite ausgegangen. Die Betrachtung betrifft den geschichtlichen Christus und den erhöhten Herrn. Einmal ist die Meinung die, daß der präexistente Gottessohn sich mit dem Menschen Jesus verbindet, sodann, daß der göttliche Geist Fleisch wird. Der Mensch ist Träger des Geistes, welcher Christus ist. Nach Ignatius ist der Gottessohn Mensch geworden. Von dem geschichtlichen Jesus ist verhältnismäßig wenig die Rede, da man von der Überzeugung ausgeht, daß Gott mit seinem Geist gegenwärtig ist. Jedenfalls ist der Grundgedanke überall: Christus ist der entscheidende Vermittler der göttlichen Offenbarung. Wie er in der Gegenwart jedem Gläubigen das Heil darbietet, so wird Christus einst die Welt richten. Im einzelnen schließt sich die Betrachtung des Heilswerkes Christi an verschiedene Lehrtypen an, wie sie bereits in den neutestamentlichen Schriften vorliegen. Es fehlt aber eine spekulative Ausbildung der religiösen Glaubenswahrheiten. Die Darlegungen sind auch hier vorwiegend praktisch. Bisweilen stehen verschiedene Vorstellungsreihen ohne Ausgleichung nebeneinander. Eine Berührung mit dem Judentum zeigt die Betrachtung auch da, wo es heißt: Christus vermittle Wahrheitserkenntnis. Daß Christi Werk in erster Linie in der Rettung der Menschen aus dem sündigen Verderben besteht, dafür hatte man meist nicht das richtige Verständnis. Man sprach von der Befreiung aus der Gewalt satanischer Mächte, wobei der jüdische Glaube an die Dämonenwelt nachwirkte.

3. Die Vorstellungen über den Menschen und über die Aneignung des Heils.

Die Vorstellung über den Menschen ist in den Schriften des Urchristentums eine gleichmäßige. Die anthropologischen und psychologischen Begriffe wiederholen sich. Sie bilden überall den Ausgangspunkt der Anschauungen über die Aneignung des Heils, und zwar wird das Wesen des Menschen, die Zusammengehörigkeit von Leib und

Seele, nicht schroff dualistisch aufgefaßt. Die Betrachtung ist keine pessimistische; Seele und Leib stehen nicht in einem dualistischen Gegensatz. Wie beide zweierlei Namen sind für den inneren Menschen, so sind Leib und Fleisch zweierlei Namen für den äußeren. Der Geist des Menschen ist von der Seele nicht real verschieden. Gedacht ist dabei an das Subjekt des Bewußtseins im Unterschied von der Erscheinung. Durch den Geist wird die Verbindung zwischen dem Menschen und Gott hergestellt. Wie nämlich der gesamten Kreatur der göttliche Geist als Lebensprinzip innewohnt, wie der Geist Gottes die Lebenskraft in der Welt bildet, so auch in dem Menschen. Aus dem göttlichen Geist stammt der des Menschen. Wo Gottes Geist sich zurückzieht, wo Gott seinen Odem zurücknimmt, da schwindet das Leben. Das dem Menschen charakteristische Merkmal besteht darin, daß Gott ihn nach seinem Ebenbild geschaffen hat. Das Ebenbild Gottes wird auf die geistigen Eigenschaften bezogen. Dem Menschen eignet freier Wille. Seine Bestimmung ist es, in Gemeinschaft mit Gott zu leben, Gottes Kind zu werden und zu sein. Aber der Erreichung dieses Zieles steht die Sünde entgegen, durch welche der Mensch in einen solchen Zustand geraten ist, daß er seine ewige Bestimmung nicht ohne weiteres erreichen kann. Die Sünde, nicht die Endlichkeit, trennt den Menschen von Gott. Dabei ist der Maßstab für das, was Sünde ist, die in Christus kund gewordene Offenbarung. Sünde ist eine Beschaffenheit des Handelns, ein Akt des Willens. Sie hat ihr Prinzip in der Person, nicht in der Außenwelt. „Nicht das, was in den Mund eingeht, verunreinigt den Menschen.“ Von den Übeln, welche die Sünde zur Folge hat, ist das größte der ewige Tod und das, was diesen bereits im irdischen Leben vorbereitet. Die Sünde führt unter die Herrschaft des Satans. Dieser ist der Feind Gottes. Er widerstrebt dem göttlichen Heilswillen und sucht mit seinen Mächten die Menschen zur Sünde zu verführen sowie die Gemeinschaft mit Gott zu hemmen. Nach christlicher Grundanschauung stehen selbst die Dämonen im Dienste Gottes zum Heilszweck. Die Gläubigen dürfen ihnen gegenüber nicht abergläubische Furcht haben, indem sie wissen, daß sie trotz Sünde und Schuld Gottes Kinder sind, und daß der Satan keine Macht über sie besitzt, denn auf der Grundlage des durch Christus gestifteten Werkes verwirklicht sich vermöge der Geisteswirksamkeit das Heil. Dabei ist es des Menschen Aufgabe, sich das Heil anzueignen. Das geschieht durch Buße und Glauben, durch Abkehr von der Sünde und durch die Hinwendung des ganzen Lebens zu Christus.

Wenn wir von hier aus die Vorstellungen in den Schriften der Apostolischen Väter vergleichen, so ist zunächst über die anthropologischen und psychologischen Voraussetzungen, von denen Clemens ausgeht, nicht viel zu sagen. Es sind die, welche wir auch sonst in den

urchristlichen Schriften finden. Clemens gebraucht die Worte *ψυχή, πνεῦμα, καρδία, σάρξ, σῶμα.* Ihm steht der Gegensatz zwischen der geistigen und leiblichen Seite im Menschen fest. Der Mensch zerfällt in zwei gleiche Wesenheiten, in Seele und Körper. Das Wichtigste ist die Seele; ihr gilt das Heil; sie ist das Subjekt des persönlichen Lebens. Von der Seele geht alle Aktualität aus.[1]) Jüdische Parallelen finden sich zu dem Ausspruch des Clemens: lasset uns bedenken, aus was für Stoff wir geworden sind *(ἐκ ποίας ὕλης ἐγεννήθημεν),* was wir für eine Art hatten, und wer wir waren, als wir in die Welt eintraten *(ποῖοι καὶ τίνες εἰσήλθαμεν εἰς τὸν κόσμον),* aus welchem Grabe und welcher Finsternis heraus uns unser Schöpfer und Bildner in seine Welt einführte (38_3)[2]).

Nun erkennt das Judentum nur eine inhärierende Möglichkeit der Sünde im Menschen an. Dieser ist von Grund aus nicht verderbt; er hat eine reine Seele von Gott empfangen, welche es rein zu erhalten gilt. Man darf nicht den Trieben der Sinnlichkeit folgen, wodurch Sünde entsteht. Die Stellen, wo Clemens darauf zu sprechen kommt, beweisen, daß die Sünde ihrem Wesen nach nicht in der Tiefe erfaßt ist, wie es der christlichen Grundanschauung entspricht. Zwar heißt es, daß des Menschen Sinn unverständig und verfinstert ist, daß die Begierden des menschlichen Herzens böse bleiben, aber Clemens geht doch von der Voraussetzung aus, daß bereits in dem alten Bunde Gerechtigkeit, sittliche Vollkommenheit möglich war. Man kann sagen: die alttestamentliche Betrachtungsweise der Sünde ist durch die christliche nicht verdrängt.[3]) Dabei tritt der Gesichtspunkt, daß das Sündenleben in der Menschheit mit dem Reich dämonischer Geistesmächte zu-

---

[1]) Vergl. zur Vorstellung der *ψυχή* Stellen wie 19_3 *(ἐμβλέψωμεν τοῖς ὄμμασιν τῆς ψυχῆς*; das ist echt jüdisch, nach jüdischer Auffassung ist die Seele des Menschen mit Erkenntnis begabt), 29_1 *(ἐν ὁσιότητι ψυχῆς),* 55_6 *(τὸ ταπεινὸν τῆς ψυχῆς).*

[2]) Vergl. Aboth 3_1: wisse, woher du gekommen bist . . . . aus einem übelriechenden Tropfen . . . (Ausspruch des Akabia, Sohn Mahalalels (c. 50 bis 70 p. Chr.). Der Ausdruck *εἰσέρχεσθαι εἰς τὸν κόσμον* (vergl. auch Joh. 1_9, 6_{14}, 12_{46}, 16_{28}) entspricht der rabbinischen Formel באי עולם oder באי העולם. Die letztere ist gebräuchlich in Mechilta, Sifra, Sifre, die erstere in späteren Schriften.

[3]) Die Bezeichnungen für Sünde sind die gewöhnlichen wie in den neutestamentlichen Schriften, nämlich: *ἁμαρτάνειν* (fast nur in Zitaten, vergl. 4_4, 18_4, 56_{13}), *ἁμάρτημα* (7_7, alttestamentlich), *ἁμαρτία* (außer 47_4, 59_2 nur in Zitaten oder in Anspielungen auf das A. T. vorkommend), *παραπίπτειν* (51_1), *παράπτωμα* (4mal), *παράπτωσις* (59_1: vergl. Sept. nur Jerem. 22_{21}, שַׁלְוָה = Ruhe, Sicherheit), *ἀνομία* (außer 35_5 7mal in a. t. Zitaten resp. Anspielungen), vergl. auch *ἄνομος* neben *ἀνόσιος.*

sammenhängt, zurück. Von dem Teufel ist wenig die Rede; nur 51_1 lesen wir: ὅσα οὖν παρεπέσαμεν καὶ ἐποιήσαμεν διά τινος τῶν τοῦ ἀντικειμένου[1]) ἀξιώσωμεν ἀφεθῆναι ἡμῖν. Hier wird die Sünde also auf eine Einwirkung des Dämonen zurückgeführt. Die Bezeichnung ἀντικείμενος für Teufel findet sich auch in den neutestamentlichen Schriften. In der Septuaginta steht das Wort, freilich nicht häufig, für Satan (vergl. Sach. 3_1). Wenn sodann Clemens 3_4 (durch welche [Eifersucht, ζῆλος] der Tod in die Welt kam) auf Sap. Sal. 2_{24} angespielt wird, so ist gemäß der Gedankenverbindung zwischen Kap. 3 und 4 an den gewaltsamen leiblichen Tod zu denken. In Sap. Sal. ist dagegen an den ewigen Tod gedacht. Auch setzt Clemens des Zusammenhanges wegen ζῆλος statt φθόνος. Wie Clemens die Sünde abschätzt, geht aus Stellen wie 47_4, 59_2 hervor. 47_4 heißt es: die Spaltung (πρόσκλισις) zur Zeit der Apostel brachte leichtere Sünde (ἥττονα ἁμαρτίαν) über die Christen in Korinth, und 59_2: die Ungehorsamen mögen erkennen, daß sie sich in Übertretung und nicht geringe Gefahr stürzen; wir aber werden an dieser Sünde unschuldig sein (ἀθῷοι, vergl. noch $46_{3.4}$ hebraistisch mit ἀπό, im N. T. nur Matth. 27_{24}, häufig in der Sept.). Die Stelle 52_1 f. endlich zeigt, welcher Wert auf das Bekenntnis der Sünden gelegt wird; seine Notwendigkeit wird mit alttestamentlichen Worten begründet.

Indes, trotz der Sünde ist Gotteskindschaft möglich und zwar durch den Glauben an Christus. In den Ausführungen des Clemens erscheint die Realität des Glaubens ebenso wie die der Hoffnung stark abgeblaßt, d. h. beide, Glaube und Hoffnung, sind nicht mit der Person Christi in enge Beziehungen gesetzt. Wie der Glaube nicht das ganze Christenleben umfaßt, so sind es nur allgemeine Gesichtspunkte, welche Clemens bei der Reflexion über den Glauben geltend macht. Der Glaube ist nicht in erster Linie Heilsglaube. Das geht schon daraus hervor, daß der Glaube an Christus nur einmal erwähnt wird. So heißt es 22_1: Man weiche nicht von dem göttlichen Willen ab. Das bekräftige (βεβαιοῖ) der Glaube, der auf Christus sich gründet (ἡ ἐν Χριστῷ πίστις), denn auch Christus fordert uns durch den heiligen Geist der Propheten (vergl. Psalm 34_{12}) zur Gottesfurcht und zu andern Tugenden auf. Für gewöhnlich ist der Inhalt des Glaubens ganz allgemein gedacht. Glaube ist Gewißheit von der göttlichen Allgegenwart, Vertrauen auf die Versprechungen Gottes, Fürwahrhalten der ge-

---

[1]) Die Lesart ist streitig. A. C. S haben διά τινος τῶν τοῦ ἀντικειμένου, dagegen Clem. Alex.: διὰ τὰς παρεμπτώσεις τοῦ ἀντικειμένου, L: propter quasdam incursiones contrarii, ähnlich der Kopte, vergl. R. Knopf in s. Ausgabe des ersten Clemensbriefes, 1899 (wegen einiger hinterlistiger Nachstellungen des Teufels).

offenbarten Lehre, Anerkennung des überlieferten Willens Gottes. Von einer unmittelbaren Aneignung des Heils durch den Glauben ist nirgends die Rede; es fehlt die innere Beziehung des Glaubens zu der Person Christi. Man hat mit Recht gesagt: der Glaube kommt für Clemens in erster Linie als Tugend in Betracht, als Unterwerfung unter den Willen Gottes, als sittliche Leistung. Wie im Judentum steht der Glaube neben den Werken. Eine innerliche Verbindung fehlt.[1]) Dabei wird häufig die *μετάνοια* betont. Gleich in dem ersten Abschnitt mahnt Clemens nach dem Hinweis auf Neid und Eifersucht als Quelle alles Übels zur Buße und zum Gehorsam. Beides erscheint ihm als der Weg zur Beseitigung aller Wirren in Korinth. 7_4f. sagt er: das Blut Christi brachte der ganzen Welt die Gnade der Buße; in jedem Geschlecht hat Gott denen, die sich zu ihm wenden, die Möglichkeit zur Buße gegeben. Das wird dann im einzelnen durch alttestamentliche Beispiele und Mahnungen begründet (vergl. Jon. 3, Ez. 33_{11}, Jes. 1_{16-20}). Am Schluß des Abschnittes heißt es: indem Gott will, daß alle seine Geliebten der Buße teilhaftig werden, hat er sie durch seinen allmächtigen Willen festgesetzt (8_5)[2]). Dieser Position entspricht die Auffassung der Rechtfertigung. Dieselbe ist durchaus alttestamentlich bedingt. Das Wort *δικαιοῦσθαι* gebraucht Clemens in der forensischen Bedeutung: für gerecht erklären (vergl. $9_{3.\ 4}$). Die Rechtfertigung leitet er unmittelbar von Gottes Allmacht und Güte ab (vergl. 32_4). Man vermißt den Gedanken, daß durch den Tod Jesu die Rechtfertigung erst möglich geworden ist. Während die Sündenvergebung vollkommen zurücktritt, wird dagegen der sittliche Habitus, die dem göttlichen Willen entsprechende Rechtbeschaffenheit, betont; der, welcher glaubt und Buße tut, entspricht der Norm Gottes. Der Glaube gilt vor dem göttlichen Richterstuhl als Gerechtigkeit (vergl. 30_3, 31, 32_4 und Gen. 15_1f., 22_{16}f., auch Jubil. $19_{8,\ 9}$).

Eine starke Nachwirkung des Judentums ist wiederum in den Darlegungen des Hermas zu konstatieren. Wenn er sich zunächst sehr bestimmt über die Sünde ausspricht, so hängt das mit dem Zweck seiner Schrift zusammen, Buße zu predigen. Nach ihm steht am Anfang des Christenlebens der Empfang der Sündenvergebung, und die Entwicklung des Christenlebens ist nichts anderes als eine stete Ablehnung der Sünde. Die Sünde betrachtet Hermas als verkehrte Willensrichtung, als

---

[1]) Vergl. 1_2 (*τὴν πανάρετον καὶ βεβαίαν ὑμῶν πίστιν . . . ἐδοκίμασεν*), 3_4, 5_6, 6_2, 9_4f. u. ö. An einer Reihe von Stellen wird der Glaube mit dem Gehorsam zusammen genannt, vergl. 9_4, 10_1, vergl. damit auch 17_5, 43_1 (den Hinweis auf die Treue).

[2]) Vergl. 57_1: *παιδεύθητε εἰς μετάνοιαν*. Zu beachten ist der alttestamentliche Sprachgebrauch von *παιδεύειν* (vergl. 21_6, 56_{16}, 59_3).

Abkehr von dem lebendigen Gott, als bewußte Verletzung der göttlichen Norm. Sünde ist für ihn Ungesetzlichkeit. Dieser Zustand wird mit mannigfachen Ausdrucksformen beschrieben. So wird hingewiesen auf die böse Lust und auf die bösen Werke. Sim. VI, 5_5 liegt ein Ansatz vor, die Lust überhaupt als Sünde zu betrachten (vergl. *πᾶσα . . . πρᾶξις τρυφή ἐστι τῷ ἀνθρώπῳ, ὃ ἐὰν ἡδέως ποιῇ*)[1]. Dabei findet sich oft der Hinweis auf satanische Versuchungen, auf die Einwirkung des Teufels und seiner Dämonen auf das menschliche Willensleben. Nach Hermas hat der menschliche Hang zur Sünde seinen Grund in der Wirksamkeit dämonischer Gewalten. Der böse Geist verführt den Menschen und stürzt ihn stets in neue Sünden (vergl. Mand. IV 3_4, V, 1_3 und XII, 5_4). Wenn die Sünde allgemein verbreitet ist, so ist das den Nachstellungen des Satans zuzuschreiben. Dieser erregt gefährliche Begierden in des Menschen Brust. Auf welche Weise das zustande kommt, wird nicht gesagt. Hier liegt ein dunkles Geheimnis vor. Aber die Tatsache besteht: der Mensch ist den Verfolgungen durch die Dämonen unaufhörlich ausgesetzt. Daß in all diesen Anschauungen, welche Hermas in rein praktischem Interesse darbietet, eine enge Berührung mit dem Judentum vorliegt, ist klar. Nach jüdischer Anschauung, wie wir sie vornehmlich in den apokalyptischen Schriften lesen, geht die Sünde auf den Teufel und seine Dämonen zurück. Ein Zusammenhang zwischen der Sünde und der bösen

---

[1]) Die hauptsächlichsten Bezeichnungen der Sünde sind: *αἱ ἁμαρτίαι* (vergl. Vis. II, 1_2, Mand. IV, 3_3, XII, 6_2, Sim. VIII, 11_3), *ἁμάρτημα* (Vis. III, 2_2, Mand. XII, 6_2 u. ö.), *παραβάσεις* (Vis. II, 3_1), *παραπτώματα* (Mand. IV, 4_4, parallel den *ἁμαρτίαι*), *ἀνομίαι* (Sim. V, 5_3: die ungerechten Taten der Knechte Gottes), *πονηρίαι* (Sim. VIII, 11_3), *ἄγνοια* (Mand. IV, 1_5, Sim. V, 7_3), *ἀγνόημα* (Sim. V, $7_{3.\,4}$), (vergl. zu den beiden letzten Worten: 1. Esr. 8_{75}, 9_{20}, Tobit 3_3 und *ἀγνοεῖν* Sir. 5_{15}, 2. Makk. 11_{31}). Besonders beachtenswert ist der häufige Gebrauch von *μιαίνειν* (für das sonst im Griech. gebräuchliche *μολύνειν*). Es ist die Rede von *ἐμίαναν ἑαυτούς* (Sim. IX, 17_5), *ἐμίαναν τὰς ἐντολὰς τοῦ θεοῦ* (Sim. IX, 29_2, vergl. Mand. III, 2), *ἐάν τις τὴν σάρκα αὐτοῦ μιάνῃ* (Mand. IV, 1_9, V, 1_6, vergl. Sim. 6_5, $7_{2.\,3}$). Das Wort *μιαίνειν*, welches in der Sept. häufig gebraucht wird (vergl. auch 4. Makk. 5_{36}, 7_6; Test. XII patr., Levi 17), findet sich bei den Apostolischen Vätern sonst nicht. Im N. T. kommt es nur an wenigen Stellen vor (vergl. Tit. 1_{15}, Hebr. 12_{15}, Jud. $_8$), ohne daß sich Parallelen zu den verschiedenen Verbindungen, in denen das Wort bei Hermas steht, finden. Endlich ist für Hermas charakteristisch der überaus häufige Gebrauch von *πονηρεύεσθαι*, auch *ἀποπονηρεύεσθαι*. Ersteres steht oft in der Septuaginta (meist Übersetzung von רשע). Im gleichen Sinne findet sich bei Hermas häufig *πονηρός, πονηρία*. Vergl. weiter die jüdische Auffassung der *ἐπιθυμία* Mand. IV, 2_2 sowie zu der Vorstellung von der *ψυχή* ebendort und Stellen wie Sim. IX, 18_6 Vis. I, 1_8.

Geisterwelt besteht. Der Satan beherrscht diese Welt. In dem gegenwärtigen Äon treibt der Böse sein Wesen. Die Welt in ihrem bestehenden Zustand birgt mannigfache Versuchungen zur Sünde in sich. Anderseits ist nach jüdischer Psychologie das Innere des Menschen ein Tummelplatz böser Geister. Im Menschen selbst wirkt der Teufel durch seine Abgesandten. Diese sind Urheber sündhafter Triebe und Handlungen. Alle möglichen Begierden läßt er entstehen, die den Menschen zur Sünde verführen. Das Dämonische ist gleichsam eine der menschlichen Seele inhärierende Richtung. Dabei werden die einzelnen Sünden selbst als Dämonen aufgefaßt. Die Laster sind Personifikationen der bösen Geister (vergl. besonders die Testam. XII patr.). Gleiche Anschauungen vertritt Hermas. Auch nach ihm sind die einzelnen Sünden als Dämonen zu denken. Die Sünden werden als teuflische Geister dargestellt. In dem Gläubigen herrscht der Geist der Gerechtigkeit und der Geist der Bosheit, ein von Gott mitgeteilter Geist und ein Teufelsgeist. Daher ist es schön, dem Engel der Gerechtigkeit zu folgen, dem Engel der Bosheit (*ἀγγέλῳ τῆς πονηρίας*) zu entsagen (vergl. Mand. VI, 2_9, sodann Mand. II, 3, 5, IX, 11, Sim. V, 6_7, IX, 22_3–23_5). Echt jüdisch ist auch die Vorstellung von dem Kampf mit dem Teufel. Mand. XII, 5_2 lesen wir: der Teufel kann wohl mit denen ringen, die auf Gott hoffen, aber sie niederzuringen vermag er nicht. Wenn ihr widersteht, so wird er besiegt vor euch fliehen voll Scham. Bei dieser Beurteilung der Sünde ist mit dem Heilsglauben stete Furcht verbunden. Weil der Satan mit seinen Mächten nicht von Gott abhängig gedacht wird, weil die bösen Gewalten eine durchaus selbständige Wirksamkeit ausüben, wird nicht die richtige Stellung bei dem Vertrauen auf Gott und Christus gewonnen.

Nach christlicher Grundanschauung hat jede Sünde Schuld zur Folge. Die Schwere einer einzelnen Sünde ist nicht nach der einzelnen Tat zu schätzen. Das Problem aber, welches die Übel in der Welt bieten, wird durch den Zweckgedanken der auf Erden sich verwirklichenden Gottesherrschaft gelöst. Übel dienen zur Offenbarung der Herrlichkeit Gottes; sie sind nicht mit der göttlichen Strafgerechtigkeit in Verbindung zu bringen. Gerade den Übeln gegenüber erweist sich der Glaube an die durch Christus verwirklichte Gottesherrschaft als ein Sieg über die Welt. Andere Urteile finden wir bei Hermas. Er reflektiert über Sündengrade und Sündenunterschiede. Auch sonst geschieht dies in der ältesten christlichen Literatur (vergl. Hebr. 6_4f., 1. Joh. 5_{16}f.). Aber nur bei Hermas findet eine bestimmte Bezeichnung derjenigen Sünden statt, welche aus der christlichen Gemeinschaft ausschließen. Ebenso wie im Judentum[1]) gibt Hermas Sünden-

[1]) Besonders charakteristisch sind die Darlegungen des Philo, de

unterschiede an und zwar hinsichtlich der Äußerung, des Gewichts und der prinzipiellen Bedeutung der Sünde. Es wird ein bestimmter Unterschied zwischen kleineren und größeren Sünden konstatiert. Nach Sim. VII machen nur letztere die Buße unmöglich. Nach Sim. VIII, 6_4 sind die Abtrünnigen und Verräter der Kirche und die den Herrn in ihren Sünden gelästert haben, für immer für Gott verloren (*εἰς τέλος ἀπώλοντο τῷ θεῷ*), vergl. Sim. IX, 19_1 (*ἀποστάται καὶ βλάσφημοι εἰς τὸν κύριον καὶ προδόται τῶν δούλων τοῦ θεοῦ, τούτοις δὲ μετάνοια οὐκ ἔστι, θάνατος δὲ ἔστιν*).[1]) Weiter lehrt Hermas: Übel sind göttliche Strafen. Es besteht ein ursächlicher Zusammenhang zwischen der Schuld und dem irdischen Schicksal. Die irdische Not ist göttliche Strafe für die Sünde. Hermas gebraucht dabei das Wort *κόλασις, κολάζεσθαι*, welches sonst im christlichen Sprachgebrauch von der ewigen Feuerqual steht (vergl. II. Clem. 17_7), von den Leiden und Unglücksfällen während des Erdenlebens (vergl. Sim. IX, $18_{1,\,2}$ und I. Clem. 11_1 *κόλασις*). Hermas meint: die Strafe im gegenwärtigen Leben entspricht genau den begangenen Fehlern. Vis. III, 7_6 legt er die Möglichkeit der Errettung der Sünder dar. Es gibt Leute, welche gepeinigt werden und die Tage ihrer Sünden abbüßen (*βασανισθῶσιν καὶ ἐκπληρώσωσιν τὰς ἡμέρας τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν*). Weil sie an dem gerechten Worte teil hatten, wird es ihnen gelingen, aus den Qualen erlöst zu werden (*ἐκ τῶν βασάνων*), wenn sie sich die bösen Taten, welche sie verübt haben, vergegenwärtigen. Bei diesen Worten sind offenbar von Hermas nicht die Qualen in der Hölle ins Auge gefaßt, sondern irdische Strafen. Gedacht ist nicht an die Möglichkeit einer Errettung im Jenseits. Sim. VI, 3_3 lesen wir: der Engel der Strafe straft mit furchtbaren und mannigfachen Strafen die

---

posteritate Caini, M. I, 228 und de victimis, M. II, 246 f. Nach ihm gibt es leichte Sünden, welche zwar einer Sühnung bedürfen, aber ungesühnt nicht ewige Strafe und Pein nach sich ziehen, und schwere Sünden. Wer diese begeht, ist geistig schon so gut wie tot und sieht einem ewigen Tod entgegen. Im einzelnen schließt sich Philo an Num. 15_{27} f. an. Der jüdische Grundgedanke ist: wer nicht böswillig sündigt, bleibt im geistigen Konnex mit dem Volk Gottes. Eigentümlich ist Philo, daß er scharf betont: die Sühnung der Sünde hängt von der Reue des Sünders ab, vergl. auch de vita Mosis, M. II, 151.

[1]) Vergl. außer dem Alten Testament (so Deut. $13_{8,\,9}$ f., 17_{11}, 19_{11} f., Jes. 22_{14}) besonders Psalm. Salom. 3_8, 13_7, 18_4, 4. Esr. 8_{38}. Aus der Mischna ist charakteristisch die Stelle Joma 8_8. Die Buße schafft Sühne für die leichten Übertretungen, sowohl für die Übertretungen eines Gebots als eines Verbots, und betreffs der schweren Übertretungen erwirkt sie Suspension, bis der Versöhnungstag herbeikommt und Sühne schafft.

welche von Gott abgeirrt sind und nach den Lüsten und Täuschungen dieser Zeit leben, dementsprechend, wie sie es verdienen (καθὼς ἄξιοί εἰσιν). Als Strafen werden dann genannt verschiedene Nöte des gewöhnlichen Lebens, wie Verlust, Mangel, Krankheit, Beunruhigung. Dadurch sollen die Sünder zur Einkehr und Buße gebracht werden. Auf die Frage des Hermas (vergl. Sim. VI, 4_1), ob die Schwelger und Betrüger genau ebenso lange Zeit geplagt werden, wie sie schwelgen und betrügen, lautet die Antwort des Engels, daß beides gleich sei; nur umfasse die Stunde der Strafe dreißig Tage, während die Zeit der Schwelgerei und des Betrügens eine Stunde sei; ein Tag der Sünde habe ein ganzes Jahr der Strafe zur Folge (vergl. Sim. VI, 4_4).[1]

Weil nun Hermas die Sünde in den Vordergrund seiner Betrachtung stellt, betont er überall die Buße, die Rückkehr zu dem von Gott gewiesenen Wege, das Aufnehmen des Heils im Herzen.[2] Auch hängt die Betonung der Buße mit dem Gedanken an das Ende der Welt zusammen, vergl. Vis. II, 2_7 und 3_4. Die Meinung, daß Buße notwendig sei, wenn das Ende naht, war im Judentum verbreitet. Im Grunde kennt Hermas nur eine *μετάνοια*, welche den Gesamtinhalt der Lebensrichtung in sich schließt. Diese ist einmal Leistung von seiten des Menschen (vergl. Vis. II), sodann aber auch eine göttliche Gabe (vergl. Sim. VIII, 6). Auf dem ersten liegt der Hauptnachdruck. Darum wird von Hermas auch der Wille stark betont. Wenn sich in der Auffassung der *μετάνοια* eine gewisse Unsicherheit geltend macht, so hängt das mit der Bestimmung ihres Verhältnisses zur Sündenvergebung zusammen. Nämlich den Zeitpunkt, wo die Heilszueignung stattfindet, sieht Hermas in der Taufe. Diese ist ihm von fundamentaler Bedeutung. Die Kirche, so sagt er, ist auf Wasser gebaut; das Leben des einzelnen Menschen wird durch Wasser gerettet. Die Taufe ist das unerläßliche Mittel zur Teilnahme am Heil; sie ist das Unterpfand der prinzipiellen Neuschöpfung, die Erweckung zu neuem Leben, die Darbietung von Sündenvergebung. Daher wird auch die Taufe bezeichnet als *σφραγίς*, als ein „Nehmen oder Tragen des Namens Christi", als ein Genannt-

[1] Vergl. die nur bei Hermas sich findenden Ausdrücke *τιμωρεῖν* (vergl. Sim. VI, $3_{3,4}$, $5_{3,4,6}$) und *τιμωρητής* (Sim. VII, 1_6), sodann die alttestamentliche Anschauung Exod. 20_5, Psalm 5_6, ferner besonders Sap. Sal. 11_{16} (womit man sündigt, wird man gestraft), die Bilderreden des Henoch, auch Philo (vergl. Dähne, Gesch. d. jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie I, 391, Strafen in dieser Welt für Sünde sind wünschenswert). Der Gedanke der Strafleiden zur Abbüßung für die Sünde war im Judentum verbreitet. Strafleiden, wie Krankheit, Armut, Heimsuchung werden als Sühne betrachtet.

[2] Vergl. Vis. I, 1_9, 3_2, II, $2_{4,5}$, III, 3_2, 7_5 u. ö.

sein nach demselben (vergl. Sim. VIII, 6_4, IX, 12_4, $14_{3,6}$). Durch die Taufe wird der heilige Geist und damit das Heil vermittelt gedacht. Aber das in der Taufe empfangene Heil wird nun nicht als Sündenvergebung verstanden, welche das ganze Leben begleitet; mit der Vergebung ist vielmehr die Bedingung verknüpft, daß der einzelne die göttlichen Gebote erfüllt und die Gabe der Gnade bewahrt. Daher ist für die nach der Taufe begangenen Sünden Buße notwendig. Die Bewahrung der Gnade ist also von dem Willen des Menschen abhängig. Man kann darum sagen: die Gnade reicht soweit, als die Buße reicht. Wer Buße tut, wird der neuen Sündenvergebung teilhaftig. Die Anschauung des Hermas berührt sich hier vollkommen mit der jüdischen, daß Buße der Weg zur Sühne ist.

Bei der Vorstellung des Hermas über die Buße ist endlich noch ein Doppeltes zu erwähnen: einmal die Betonung des Sündenbekenntnisses, sodann der Hinweis auf die Leiden. An verschiedenen Stellen seines Buches spricht Hermas davon, daß es notwendig sei, die Sünden zu bekennen, und faßt speziell das Sündenbekenntnis als Bestandteil des Gebets (vergl. Sim. II, Vis. I, 1_3, III, 1_5). Dazu liegen eine Reihe von jüdischen Parallelen vor, von denen die Worte Psalm. Sal. 9_6 besondere Beachtung verdienen: bei Sünden sprichst du den Menschen frei, wenn er bekennt und beichtet; denn Scham liegt auf uns und unseren Gesichtern ob alledem. Anderseits ist für den Standpunkt des Hermas das charakteristisch, was wir Sim. VII lesen: er bittet den Strafengel, sich aus seinem Hause zu entfernen, worauf er die Antwort erhält, daß die Buße seiner Söhne mit Leiden verbunden sein müsse; es sei notwendig, daß der, welcher Buße tut, seine Seele peinige und demütige (*βασανίσαι τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν καὶ ταπεινοφρονῆσαι*), und daß er mit verschiedenen Drangsalen gequält werde. Wenn das geschehen sei, werde Gott sich seiner erbarmen und ihm Heilung geben, zumal wenn er das auf das Gute gerichtete Herz des Büßenden sieht.

Wird somit durch die Buße das Heil gewonnen, so ist für Hermas Voraussetzung der Buße der Glaube. Dieser ist das freudige Vertrauen auf das göttliche Wort sowie die Überzeugung von der Wahrheit des Inhalts der Heilspredigt.[1]) Beides ist eng verbunden. Das eine Moment besteht nicht ohne das andere. Aber dabei ist wiederum eine Nachwirkung des Alten Testaments und des Judentums zu beobachten; denn erstens da, wo vom Vertrauen die Rede ist, gründet sich dieses nicht zunächst auf Christus und auf die Tatsachen der Heilsgeschichte, sondern darauf, daß Gott seine Verheißungen hält (vergl. Vis. I, 3_4, Mand. IX, 1_{10}, Sim. I, 7). Mand. VI, 2

---

[1]) Vergl. zu *πίστις* und *πιστεύειν* Vis. I, 3_4, III, $5_{4,5}$, $6_{1,4,5}$, 7_1, III, $8_{3,4,7}$, 12_3, Mand. I, II, III.

werden die Engel der Gerechtigkeit und der Bosheit einander gegenübergestellt. Von ihnen kommen im Menschen alle guten und bösen Gedanken. Am Schluß lesen wir: die Bestimmungen hinsichtlich des Glaubens (*τὰ μὲν περὶ τῆς πίστεως*) offenbart das Gebot, damit du den Werken des Engels der Gerechtigkeit glaubst und, wenn du sie getan, Gott lebst. Glaube aber, daß die Werke des Engels der Bosheit schlimm sind; wenn du sie nicht getan hast, wirst du Gott leben. Zweitens tritt das Moment des Vertrauens stark zurück. Der Glaube hat meist einen theoretischen Charakter, ein intellektualistisches Gepräge. Glaube ist für Hermas häufig nichts anderes als Wissen von der Einheit und dem Wesen Gottes, Wissen von der Sendung und dem Heilswerk seines Sohnes (vergl. besonders Mand. I, 1). Damit hängt drittens zusammen, daß der Glaube mit dem sittlichen Leben nicht unmittelbar verbunden erscheint. So setzt die Stelle Mand. IV, 1_4 voraus, daß ein Weib gläubig ist und doch im Ehebruch lebt (vergl. Sim. VIII, 9_1). Der Glaube ist also ein Werk für sich. Daß bei dieser Position die Rechtfertigung nicht nach christlicher Grundanschauung erfaßt werden kann, ist natürlich. Sim. V, 7_1 steht *δικαιωθῆναι* von der Gerechterklärung des Fleisches im Gericht auf Grund unbefleckten Wandels (vergl. auch Mand. V, 1_7, Vis. III, 9_1).

Wenden wir uns dem Barnabasbrief zu, so ist eine extreme Veräußerlichung der Betrachtung der Sünde, wie sie im Hermasbuch vorliegt, hier nicht zu beobachten. Barnabas ist von dem Ernst der Sünde überzeugt. Er warnt nachdrücklich davor, daß man Sünde auf Sünde häufe (4_6 *ἐπισωρεύοντας ταῖς ἁμαρτίαις*); er sucht zu verhüten, daß man über der Sünde einschläft; er sagt: zu hassen gilt es die sündige Verirrung der Gegenwart, damit wir uns für die Zukunft die Liebe Gottes sichern (4_1). Dabei haftet für Barnabas die Sünde einerseits am *αἰὼν οὗτος* oder an dem *ἄνομος καιρός* (4_9), anderseits im Herzen des Menschen (vergl. 16_7). Die Sünde ist ihm eine Art Besessenheit, die durch die bösen Geister veranlaßt wird.[1]) Leicht kann der Böse

[1]) Bezeichnungen der Sünde sind: *ἁμαρτία* (vergl. $4_{6,13}$, 5_1 f., $_{9}$, $_{11}$, 6_{11} u. ö.), *ἁμάρτημα* (nur 14_5), *ἁμαρτάνειν* (10_{10}), *παράβασις* (12_5, 20_1, vergl. 9_4 *παραβαίνειν*), *παράπτωμα* (19_4), *ἀνομία* (4_1), *ἔργα τῆς ἀνομίας*, 5_2 (Jes. 53_7) $10_{4,8}$, 15_7, 18_2 (*ὁ ἄρχων καιροῦ τοῦ νῦν τῆς ἀνομίας*), vergl. dazu Testam. XII patr., Sim. 2: *ἄρχων τῆς πλάνης* und die Bezeichnungen des Teufels (*ὁ πονηρός* 2_{10}, *ὁ μέλας* 4_9). Schwarz heißt der Satan, weil das die Farbe der Bosheit ist (vergl. Hen. 85, Slav. Hen. 7_2). Vergl. ferner bei Barnabas die starken Ausdrücke: *ἁμαρτωλοί* (4_2), *πονηροί* (4_2), *ἄνομοι* (20_2), die der Verfasser von den Juden gebraucht. Interessant für die Psychologie des Barnabas ist die Stelle 4_2: die Seele läuft mit den Sündern und Frevlern eines Weges (*ψυχὴν . . . μετὰ . . . συντρέχειν*). Das ist jüdisch empfunden. Die Seele ist die entscheidende Macht im Körper (vergl. zur *ψυχή* auch 17_1, $19_{6,8}$).

dem Irrtum in uns Eintritt verschaffen (2_{10} *ὁ πονηρὸς παρείσδυσιν πλάνης ποιήσας ἐν ἡμῖν*), leicht der böse Herrscher Gewalt über uns bekommen und uns von dem Reich des Herrn wegstoßen (4_{13}). Besonders charakteristisch ist die Anschauung, die uns in der Stelle 9_4 entgegentritt: die Juden wurden durch einen bösen Engel zur Übertretung des göttlichen Gebots veranlaßt. 16_7 heißt es dann: das Innere unseres Herzens (*τὸ κατοικτήριον τῆς καρδίας*) war hinfällig und schwach; es war voll von Götzendienst und eine Behausung von Dämonen (*οἶκος δαιμονίων*). Wenn bei Barnabas gegenüber dem sündigen Zustande von dem Neugewordensein (vergl. 16_8 *πάλιν ἐξ ἀρχῆς κτιζόμενοι*) die Rede ist, so ist das nur eine bildliche Redensart für die empfangene Sündenvergebung und den durch die Hoffnung auf das künftige Heil hervorgerufenen Zustand. Es ist nicht etwa an die Neugeburt gedacht, wie sie durch das Gestorben- und Auferstandensein mit Christus bewirkt ist. Die Beziehung zu dem im Kreuzestod begründeten Heil tritt überhaupt auffallend zurück. Im Vordergrund steht allein die gläubige Zuversicht auf die Geistesgabe. Darauf legt Barnabas allen Nachdruck. Er betrachtet den Geist als Unterpfand der Gnade, als Quelle und Grundlage des Christseins. Der Geist wird durch den Glauben empfangen. Glaube ist die Funktion, durch welche von seiten des Menschen das Heil aufgenommen wird (vergl. $1_{3,5}$ f., 2_2, 4_8 f., 6_{17}, 7_2 u. ö.). Von *μετάνοια* ist nur 16_9 die Rede: Gott verleiht uns Sinnesänderung. Wenn dabei der Glaube fast völlig mit der Hoffnung zusammenfällt und daher auch häufig mit dieser zusammen genannt wird, so ist das dadurch bedingt, daß Barnabas den Blick der Leser seines Briefes auf das Heilsgut, das noch nicht vollkommen offenbar geworden ist, richten will.

Nicht viel Material bieten für unsere Zwecke die übrigen Schriften. In der Didache zunächst wird über den Menschen und die Sünde nicht besonders reflektiert.[1]) Zu erwähnen ist nur die Aufzählung der einzelnen Sünden sowie ihre Gruppierung nach bestimmten Gesichtspunkten, vergl. Kap. 2—5. Für numerische Aufzählungen von Sünden hatten die Juden der damaligen Zeit eine gewisse Vorliebe. Ein starkes Sündenbewußtsein tritt uns dann bei dem Verfasser der Clemenshomilie entgegen. Nach ihm ist die Sünde eine Art Krankheit vom Teufel her. Dieser sucht die Gläubigen zu seinen Dienern zu

[1]) Vergl. die Bezeichnungen für die Sünde: *ἁμαρτία* (4_0, 11_7), *ἀνομία* (16_4), *παράπτωμα* ($4_{8,14}$, 14_1), *πονηρόν* (3_1, 10_5). Zu der Vorstellung von der *ψυχή*, vergl. 2_7, 3_0, 16_2 und zu dem eigentümlichen Ausdruck *σαρκικαὶ καὶ σωματικαὶ ἐπιθυμίαι* 1_4 vergl. 4. Makk. 1_{32} (*τῶν ἐπιθυμιῶν αἱ μέν εἰσιν ψυχικαί, αἱ δὲ σωματικαί*).

machen (18_1 f.: *τὰ ὄργανα τοῦ διαβόλου*). Wollüste beunruhigen den Menschen. Die Seele hält dazu an, böse Begierden zu vollziehen (vergl. 16_4, 17_7). Bei der Heilsaneignung wird von dem Verfasser die Aktivität stark betont. Der Glaube ist wesentlich Fürwahrhalten der göttlichen Verheißungen, Glaube an die zukünftige Vergeltung im ewigen Leben.[1] Im Grunde ist von Christus nur die Anwartschaft auf das künftige Heil gebracht worden; die wirkliche Erlangung des Heils bleibt an die stetige Beobachtung des göttlichen Willens gebunden. Wenn wir die Gerechtigkeit vor Gott tun, heißt es, werden wir in sein Reich eingehen und die Verheißungen empfangen (11_7, vergl. 9_6 f.).

Ein tieferes Verständnis der Heilsaneignung zeigt Ignatius in seinen Briefen. Wo er darauf zu sprechen kommt, denkt er an das persönliche Liebesverhältnis, an die mystische Einheit, welche die Gläubigen mit Christus verbindet. Der Grundgedanke ist der: Christus ist das Haupt eines Leibes; die Gläubigen, die dem Leib angehören, müssen das miterleben, was Christus erlebt hat. Glaube ist das Ergreifen der in Christus kund gewordenen Offenbarung Gottes.[2] Nur tritt vollkommen der Glaube an die sündenvergebende Gnade zurück. Der Hauptnachdruck liegt auf der ethischen Kraft des Glaubens, auf der Verbindung des Glaubens mit der Liebe. Der Glaube wirkt sich in der Liebe aus. Die Buße anderseits ist für Ignatius ein Aufgeben des Irrtums, eine Umkehr vom Irrtum zur Wahrheit. Dabei wird wie bei den anderen Apostolischen Vätern der Wert der Taufe betont. Sie hat eine bleibende Bedeutung für das ganze christliche Leben; die äußere Handlung vermittelt die innere Gabe (vergl. Eph. 18_2). Über die Sünde wird in den Briefen wenig reflektiert. Wo es geschieht, wird die Vergänglichkeit und Materialität des Fleisches betrachtet. Die Menschen sind unvollkommen[3] und daher erlösungsbedürftig. Besonders beachtenswert ist, wie stark bei Ignatius die Vorstellung von dem Teufel und seinen Dämonen ausgeprägt ist. Ignatius folgt hier vollkommen der jüdischen Tradition. Eph. 13_1 heißt es: wenn ihr euch

[1]) Vergl. *πιστεύειν* 2_3, $11_{1,5}$, 15_2, $17_{3,5}$, 20_2, *πίστις* 15_2; *μετάνοια* findet sich zweimal (8_2 *μετανοήσωμεν ἐξ ὅλης τῆς καρδίας* und 16_4: schön ist Almosengeben wie Sündenreue).

[2]) Vergl. Eph. 3_1 (*ὑπαλειφθῆναι πίστει*) 9_1 (*ἡ πίστις ὑμῶν ἀναγωγεὺς ὑμῶν, ἡ δὲ ἀγάπη ὁδὸς ἡ ἀναφέρουσα εἰς θεόν*), 13_1, $14_{1,2}$ (*οὐδεὶς πίστις ἐπαγγελόμενος ἁμαρτάνει*), Polyc. 6_2 (*πίστις θεοῦ*), Magn. 1_1 (*πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ*), Smyrn. 10_2 *ἡ τέλεια πίστις* 'I. X. Dabei tritt auffallenderweise der Begriff *ψυχή* zurück (vergl. Phil. 1_2, 11_2).

[3]) Eigentümlich ist die Vorstellung Magn. 10_1: *ἐὰν γὰρ ἡμᾶς (θεός) μιμήσηται καθὰ πράσσομεν, οὐκέτι ἐσμέν.* Dazu sind Stellen zu vergleichen wie Psalm $18_{25,26}$, 130_3, 2. Sam. $22_{26,27}$.

zum Gottesdienst versammelt, werden die Kräfte des Satans (*αἱ δυνάμεις τοῦ σατανᾶ*) gebrochen, wird sein verderblicher Einfluß vernichtet durch die Eintracht eures Glaubens;[1]) Eph. 10_3: die Irrlehrer sind ein Gewächs des Teufels (*τοῦ διαβόλου βοτάνη*). Eph. 17_1 findet sich die Mahnung: laßt euch nicht salben mit dem Mißgeruch der Lehre des Fürsten dieser Welt (*τοῦ ἄρχοντος τοῦ αἰῶνος τούτου*, vergl. Eph. 19_1, Röm. 7_1 und Trall. 4_2). Anderseits lesen wir: der Teufel kann Leiden aller Art auferlegen (Röm. 5_3 *κακαὶ κολάσεις*); er erfüllt das Herz mit bösem Tun. Smyrn. 9_1 heißt es: wer ohne des Bischofs Wissen etwas tut, der dient dem Teufel. In all dem ist eine Nachwirkung des Judentums zu konstatieren, obwohl Ignatius doch dem Judentum seiner Zeit schroff gegenüber steht.[2])

Wir fassen wiederum das Resultat unserer ganzen Erörterung zusammen. In den Schriften der Apostolischen Väter wird das Wesen der Sünde nicht so tief aufgefaßt, wie es der christlichen Grundanschauung entspricht. Wie im Judentum wird die Sünde über die Handlungen und Willensäußerungen hinaus in dem Inneren des Menschen gesucht und stark der Zusammenhang mit der bösen Geisterwelt betont. Vornehmlich ist das im Hirten des Hermas der Fall. Anderseits besteht die Neigung, die Sünde nach bestimmten Kategorien zu gruppieren. Die Betrachtung haftet an den einzelnen Tatsünden, die begangen werden. Die Furcht vor Sünde, wie sie der pharisäischen Richtung charakteristisch ist, klingt besonders aus den Worten des Hermas heraus. Es ist Aufgabe, sich abzusondern, beharrlich die Sünde zu meiden. Dabei wird zwischen schweren und leichten Sünden unterschieden; es können Umstände eintreten, wo keine Hoffnung auf Errettung vorhanden ist. Die Bedingung der Erlösung von Sünde und Schuld ist Buße und Glaube. Wir haben beobachtet, daß bei den Apostolischen Vätern der Begriff des Glaubens verallgemeinert ist. Die Forderung des Anschlusses an die Person Jesu tritt zurück. Nur Ignatius macht hier eine Ausnahme. Der Glaube

---

[1]) Vergl. die Vorstellung, daß vor den Gläubigen der Teufel flieht, Magn. 1_3 und Trall. 4_2 (*ἐν ᾗ [πραότητι] καταλύεται ὁ ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου*), vergl. dazu besonders die Parallelen in den Test. XII patr., Sim. 3, Isasch. 4, 7, Dan 5, Naft. 8 sowie Tobit $6_{17, 18}$.

[2]) Für Polykarp ist der Glaube in erster Linie gewöhnlich Vertrauen auf Gott und seine Verheißungen (vergl. Kap. 1, 2, 5, 9). Während die Liebe ihm vorangeht, folgt die Hoffnung nach. Charakteristisch ist dann die Vorstellung 7_1: wer Auferstehung und Gericht leugnet, heißt ein Erstgeborener des Satans (*πρωτότοκος τοῦ σατανᾶ*), vergl. jer. Jebamoth I, 3, Jebamoth 16a (Mitte) heißt es: אח קטן ישלי בכור שטן הוא (nach dem Zusammenhang ein heftig disputierender Widersacher).

wird nicht bestimmt auf Tod und Auferstehung Christi bezogen, vielmehr ist das Objekt des Glaubens allgemeiner Natur. Im ersten Clemensbrief geschieht der Auferstehung im heilvermittelnden Sinne keine Erwähnung. Meist ist das Objekt des Glaubens Gotteserkenntnis, wie sie durch Offenbarung kund geworden ist. Der Glaube bezieht sich auf Gott und seine Verheißungen; er ist vorwiegend, wie bei den jüdischen Frommen, Vertrauen auf das göttliche Verheißungswort. Dabei ist der Glaube bisweilen etwas rein Theoretisches, Anerkennung religiöser Grundtatsachen, Glaube an den göttlichen Ratschluß, Glaube an die Gottesherrschaft, Glaube an die jenseitige Vergeltung. Man mag für diese Position bei den Apostolischen Vätern verschiedene Erklärungsgründe anführen, jedenfalls liegt bei dieser Verallgemeinerung des Glaubensbegriffes eine enge Berührung mit dem Judentum, speziell mit dem hellenistischen Judentum, vor. Weiter steht zwar der Glaube nach den Anschauungen der Apostolischen Väter im Mittelpunkt des christlichen Lebens. Der Glaube bildet die Voraussetzung alles Handelns. Aber für das Verhalten, welches der einzelne Gott gegenüber einzunehmen hat, ist auch die sittliche Betätigung maßgebend. Es ist den Apostolischen Vätern charakteristisch, daß sie, ohne meist das Verhältnis von Glaube und Sittlichkeit richtig zu erfassen, auf die sittlichen Leistungen den größten Wert legen. Erst durch diese kommt es zur vollen Heilsaneignung. Das sittliche Verhalten belohnt Gott. Das Heil wird also nicht unmittelbar mit dem Glauben empfangen. Gewiß wird häufig betont: Gott gibt Sündenvergebung umsonst, aber im Grunde ist die Sündenvergebung nicht Ausgangs-, sondern Zielpunkt des Lebens. Auf die sittliche Anspannung aller Kräfte, das Heil zu erlangen, wird der Nachdruck gelegt. Auch hier liegt eine Berührung mit dem Kernpunkt der jüdischen Lehre vor. Nach dieser kann jede einzelne Seele nur durch sich selbst geheiligt werden. Selbsttat bestimmt das Geschick des Menschen. Das Heil muß im Grunde durch eigenes Tun erworben werden. Daher tritt denn auch bei den Apostolischen Vätern, mit Ausnahme des Barnabas und Ignatius, der Gedanke der Wiedergeburt der Gläubigen zurück. Wenn endlich häufig das Wort Gottes, nicht unmittelbar Christus oder der Geist, als Vermittler des Heils genannt wird, so hat das seine alttestamentlichen Parallelen. In dem Alten Testament wird die sittliche Wirksamkeit des göttlichen Wortes, welches den Willen des Menschen bestimmt, hervorgehoben.

4. Die Vorstellungen über das sittliche Leben.

Von dem Gottesbegriff sind die ethischen Lehren abhängig. Nach den Vorstellungen über Gott bestimmt sich das sittliche Handeln.

Gemäß christlicher Grundanschauung ist die Sittlichkeit mit dem Glaubensbewußtsein verbunden, die sittliche Lebensaufgabe mit dem Glauben eng verflochten. Dieser bildet die Grundlage des sittlichen Lebens. Der Christ hat die Aufgabe, seine durch den Glauben erlangte Gotteskindschaft in allen Verhältnissen zu bewahren, mit der Sünde zu kämpfen, mehr und mehr innerlich zu erstarken, sein Wesen gleichsam in Liebe zu verklären und im Dienst der Liebe an der Verwirklichung der Gottesherrschaft auf Erden zu arbeiten. Die Kraft dazu bietet der Geist. Der Schwerpunkt alles sittlichen Lebens liegt in der rechten Gesinnung. Notwendig ist Lauterkeit, Reinheit, Abkehr von allem, was die Gemeinschaft mit Gott hindert sowie ihre Entfaltung im Leben hemmt. Dabei ist eine Norm erforderlich, denn das sittliche Verhalten ist psychologisch motiviert. Die Norm bietet das Heil, welches der Glaube erfaßt. Es ist der von Jesus geoffenbarte Gotteswille, die lebendige innere Einheit von Gottes- und Nächstenliebe. In dem Gesetz der Liebe wird der wahre Inhalt des göttlichen Willens erkannt. Dieses Gesetz erweist sich in seiner universalen Bedeutung als absolut vollkommen sowohl den innersten Motiven als den letzten Zielen nach. Auf das Gesetz der Liebe führen sich die sittlichen Einzelforderungen zurück. Alle Gebote haben nur insofern Wert, als sie zur Liebe in Beziehung stehen. Gottes- und Nächstenliebe sind die tiefsten sittlichen Maxime, welche nicht durch Betonung einzelner Gesetzesforderungen in den Hintergrund treten dürfen. Durch Befolgung der Gottes- und Nächstenliebe ist zugleich jede Kasuistik überwunden wie auch der Dualismus zwischen Tun und Glauben aufgelöst. Darum muß jede sittliche Betätigung Gottes- und Nächstenliebe zur Norm haben. Von hier aus gewinnt auch der Lohngedanke seine richtige Bedeutung. Genau genommen ist der Lohn nach christlicher Grundanschauung ein Geschenk der göttlichen Gnade. Er besteht bereits in der Gegenwart in dem Wachstum des inneren Menschen; er besteht in dem Jenseits in der Verleihung ewigen Lebens. Der Lohn erfolgt nach dem Gesetz der göttlichen Vergeltung, die der Verwirklichung des Heilszweckes dient. Das Lohnverhältnis zwischen Gott und den Gläubigen ist also ein heilsökonomisch geordnetes. Einen rechtlichen Anspruch auf Lohn hat der Gläubige nicht, denn daß er den göttlichen Willen erfüllt, ist nichts anderes als seine Schuldigkeit. Aber die Erfüllung des göttlichen Willens trägt selbst Lohn in sich und hat von der Zukunft Lohn zu erwarten. Mit diesen Sätzen haben wir den Unterschied zwischen Christentum und Judentum scharf markiert.

Wir untersuchen jetzt die sittlichen Anschauungen bei den Apostolischen Vätern und werden finden, daß sich überall eine Einwirkung des Judentums nachweisen läßt. Zunächst ist das zu beachten, daß die sittlichen Anschauungen einen breiten Raum einnehmen.

Die Väter legen darauf allen Nachdruck, genau so wie die Rabbinen, welche bei ihrer Tätigkeit im Grunde keine andere Frage beantworten wollten als die, was man nach dem Gesetz Gottes zu tun habe. Hier besteht also eine beachtenswerte Parallele.

Clemens insbesondere beschreibt in seinem Brief das sittliche Leben mit großer Ausführlichkeit. Er will in der christlichen Gemeinde zu Korinth die Ordnung wiederherstellen; er will Ruhe und Frieden stiften und fordert daher zum Gehorsam, zum Tun der göttlichen Gebote, auf (vergl. 9_1 f., 13_3, $33_{7, 8}$). Seine Hauptermahnung geht dahin, durch Festhalten an der Verheißung bis zum Ende in der Gnade Gottes festzustehen und in den Werken sittlicher Kraft den christlichen Glauben zu bewähren. Dabei ist zweierlei charakteristisch: erstens, die Beschreibung des sittlichen Lebens geschieht häufig mit alttestamentlichen Wendungen;[1]) zweitens, der Grundton der Ermahnungen klingt alttestamentlich. Freilich gilt stets die Gnade als die Voraussetzung des christlichen Lebens. Christus hat den Gläubigen für ihre Pilgerreise eine Gabe dargeboten (2_1 *τοῖς ἐφοδίοις τοῦ Χριστοῦ ἀρκούμενοι*[2])). In jüdischen Schriften findet sich, verbunden mit der Vorstellung des Lebens als einer Reise, die Anschauung, daß die guten Werke als eine Reisezehrung, als ein Viatikum, zu betrachten sind. So spricht Kethuboth 67 ein sterbender Wohltäter von dem Reisevorrat und meint damit die guten Handlungen, welche der Mensch ins Jenseits mitnimmt (vergl. Z. D. M. G. 1884, 259). Auch im ersten Clemensbrief wird die Gabe Christi als die Reisezehrung betrachtet. Dabei aber wird häufig die Notwendigkeit des sittlichen Wandels betont. Es ist charakteristisch, daß verhältnismäßig oft von *ὑπακοή* und *ὑπακούειν* die Rede ist.[3]) Auch die Rabbinen betonten den Gehorsam. Auf die Gehorsamsübung

---

[1]) Vergl. *ἀναστρέφεσθαι* (21_8 mit dem Zusatz *ὁσίως . . . ἐν καθαρᾷ διανοίᾳ* 63_3 *ἀμέμπτως*), *ἀγωγή* (47_6, 48_1: *ἐπὶ τὴν σεμνὴν τῆς φιλαδελφίας ἡμῶν ἁγνὴν ἀγωγήν*, im N. T. nur 2. Tim. 3_{10}; in der hellenistischen Literatur häufig im Sinne von Lebensweise, vergl. 2. Makk. 4_{16}, 11_{24}, Esth. 2_{20}, Josephus, Ant. XIV, 10_2), ferner *κατευθύνειν τὴν πορείαν* (48_4), *δουλεύειν* (26_1: *τῶν ὁσίως αὐτῷ [θεῷ] δουλευσάντων ἐν πεποιθήσει πίστεως ἀγαθῆς*).

[2]) Vergl. zu der Lesart R. Knopf, Der erste Clemensbrief, 1899, 85 f. *Ἐφόδια* im Sinn von religiösen Gütern findet sich auch in der späteren kirchlichen Gräzität, vergl. ferner Sept. Deut. 15_{14} (im Sinn von Last, ענק) und J. Levy, Chaldäisches Wörterbuch über die Targumim I, 216 (בְּיָא, Lebensunterhalt, *βίος*).

[3]) *ὑπακοή* findet sich 1. Clem. 9_3, $10_{2.7}$, 19_1, 63_1, und *ὑπακούειν* 1. Clem. 7_6, 9_1, 42_4 (sowie 39_7 und 57_4 im Zitat). Bei den übrigen Apostolischen Vätern wird nur das Wort *ὑπακούειν* gebraucht und zwar Barn. 9_1 (im Zitat), II. Clem. 19_3 sowie Ignatius, Eph. 20_2, Magn. 3_2 (so nach Lightfoot, dagegen nach den meisten Textkritikern *ἐπακούειν*).

kommt es an. Der Gehorsam gegen die Satzung ist das Wertvolle, was der Mensch zu leisten hat. Ferner wird die Übung guter Werke als Bedingung betrachtet, daß das durch Christus erworbene Heil nicht verloren geht (vergl. 1. Clem. 3_4, 37_1, $40_{1.5}$, 49_1, 50_5, 58_2). Von den guten Werken heißt es: sie waren die Zierde aller Gerechten; auch Christus hat sich mit guten Werken geschmückt (*ἔργοις ἀγαθοῖς ἑαυτὸν κοσμήσας*, vergl. 33_7). Im einzelnen werden besonders neben Glaube und Liebe Gerechtigkeit und Gottesfurcht als Werke genannt. Die Christen sind *φοβούμενοι τὸν θεόν*; die Gottesfurcht ist gut und herrlich und rettet alle (vergl. 21_8). Nach christlicher Grundanschauung ist die *δικαιοσύνη* das sittliche Tun, wie es auf Grund der religiösen Erneuerung erfolgt: sie ist die Bewährung der sittlichen Gesinnung im Leben; sie entspringt aus der inneren Selbsthingabe des Willens an Gott. In den Ausführungen des Clemens macht sich der Gedanke jüdischer Werkheiligkeit geltend. Clemens mißt die Gerechtigkeit nach der im sittlichen Tun sich zeigenden Glaubensstärke und betrachtet sie als Resultat dessen, was der der göttlichen Norm entsprechende Gehorsam leistet. Man vergleiche nur, wie er 10_1 f. den Glauben des Abraham nach seiner sittlichen Seite betrachtet. 31_2 lesen wir: Abraham wurde gesegnet, weil er durch Glauben Gerechtigkeit und Wahrheit tat (*δικαιοσύνην καὶ ἀλήθειαν διὰ πίστεως ποιήσας*). Das Wort *ἀλήθεια* steht hier wie im Alten Testament vom religiös-sittlichen Gesamtverhalten (vergl. Psalm 24_{10}, 56_{11}, 118_{30} sowie die Verbindung von *ἀλήθεια* mit *δικαιοσύνη* Jes. 48_1, Sach. 8_8, Sap. Sal. 5_6).[1]) 1. Clem. 48_4 ist davon die Rede, daß in Christus das Gerechtigkeitstor aufgetan ist; selig sind alle die, welche durch dasselbe hineingehen und in Frömmigkeit und Gerechtigkeit wandeln.[2])

Auf der andern Seite zeigen nun auch die häufigen Hinweise auf die Norm des sittlichen Lebens den Charakter alttestamentlicher Gesetz-

---

[1]) Vergl. zum Begriff *ἀλήθεια* 1. Clem. 19_1, $35_{2,5}$, $60_{2.4}$, 62_2, 63_1.

[2]) Beachtung verdient der Begriff *κολλᾶσθαι*, vergl. 49_5 (Liebe verbindet uns mit Gott), 56_2 (die Ermahnung, die wir uns einander zuteil werden lassen, verbindet uns mit dem Willen Gottes), vergl. anderseits Stellen wie 15_1, 19_2, $31_{1,8}$, $46_{1,4}$. In der Sept. findet sich der Begriff nicht oft, vergl. Sir. 2_8 (Jos. 23_8 *προσκολλᾶσθαι*), aber der Gedanke: mit Vertrauen soll man dem Herrn gleichsam ankleben, ihm anhänglich sein. Der Glossator zu Sir. 25_{11} nennt die *πίστις* den Anfang der *κόλλησις* zu Gott, vergl. weiter: in dem Targum zu Psalm 63_9 (meine Seele hängt deinen Wegen an); Kethuboth 111b (im Anschluß an Deut. 30_{20}: ist es etwa möglich, sich durch gute Handlungen an Gott zu hängen (ja, wenn man seine Tochter einem Weisenjünger verheiratet). Im N. T. tritt der Begriff zurück (vergl. 1. Kor. 6_{17} [von der innerlichen Lebensvereinigung mit Christus gebraucht], ferner Röm. 12_9).

lichkeit. Nach Clemens trägt der Glaube nicht die genügende Kraft in sich, um sich nach außen zu betätigen. Es bedarf darum stets der Vergegenwärtigung des göttlichen Willens. Die göttlichen Gebote bilden ein Motiv für die guten Werke.[1]) Dabei tritt der Hinweis auf die Bedeutung des Evangeliums auffällig zurück. 13_2 erscheint Christi Wort in einer Linie mit dem alttestamentlichen Gotteswort. 62_3 beziehen sich *τὰ λόγια τῆς παιδείας* sowie 10_1 *τὰ ῥήματα τοῦ θεοῦ* auf das Alte Testament. Speziell werden die alttestamentlichen Frommen, die *δίκαιοι* neben Gott (vergl. 33), Christus (16), den Engeln (34), den Aposteln, den Märtyrern und ausgezeichneten Heiden (5. 6) als Vorbilder aufgezählt[2]). Auch sonst kommt in den urchristlichen Schriften der Gedanke des Vorbildes sowie der Nachahmung zum Ausdruck (vergl. Hebr. 11 und 12 sowie 1. Thess. 1_6, 1. Kor. 11_1, Eph. 5_1). Nach christlicher Grundanschauung soll Christi Wort und Vorbild die Wurzel der Sittlichkeit bilden. Jesus soll die Macht sein, die innerlich umschafft; in der Geistesgemeinschaft mit ihm wird man des Heiles teilhaftig. In den Ausführungen des Clemens ist eine Verschiebung dieser Position insofern zu konstatieren, als für ihn der Hinweis auf das Vorbild als Unterstützung der aneinander gereihten Ermahnungen in Betracht kommt. Auch im Judentum ist dieses der Fall. Das zeigen die Fälle, in welchen aus dem Alten Testament Beispiele für paränetische Zwecke ausgewählt werden. Man betrachtete bedeutende Männer als Vorbilder des Glaubens, als Musterbilder für das sittliche Leben.[3]) Der Gedanke, daß das höchste Gut des sittlichen Strebens die Gottesherrschaft ist, daß mit der Gottesherrschaft sich die göttliche Gerechtigkeit verwirklicht, tritt bei Clemens eben vollkommen zurück. Sein sittliches Ideal ist stark durch alttestamentliche Gedanken bestimmt. Mit tugendreichem und verehrungswürdigem Wandel geschmückt, heißt es 2_8, vollbrachtet ihr alles in der Furcht Gottes; die Gebote und Forderungen des Herrn

---

[1]) Vergl. *βούλημα* (19_3, 23_5) *δικαιώματα* (2_8), *νόμιμα* (3_4, 40_4, so nirgends im N. T., vergl. jedoch 1. Tim. 1_8, 2. Tim. 2_5; bei Josephus, Ant. XIII, 10_6, ferner Sept. (Gen. 26_5, Lev. 18_{26}, Mal. 3_7 u. ö.), *παραγγέλματα,* (13_8, 49_1, so nirgends im N. T., Sept. nur 1. Sam. 22_{14}), *προστάγματα* (2_8, 20_5, 50_5, so nie im N. T., häufig jedoch in der Sept., vergl. Psalm. Sal. 14_1).

[2]) Vergl. *ὑπόδειγμα* (5_1, 6_1, 46_1 63_1, 55_1,), *ὑπογραμμός* (5_7, 16_{17}, 33_8, im N. T. nur 1. Petr. 2_{22}, vergl. sodann 2. Makk. 2_{28}), *μιμητὴν γίγνεσθαι* (17_1).

[3]) Vergl. besond. Philo über die Bedeutung des guten Beispiels de sacrif. Abelis et Caini, M. I, 187f. und de praemiis et poenis, M. II, 426. In der Ethik des pharisäischen Judentums spielt die Nachahmung Gottes eine große Rolle. In dem Alten Testament suchen die Rabbinen Aussagen über das Tun Gottes.

waren auf die Tafeln eures Herzens (*ἐπὶ τὰ πλάτη τῆς καρδίας ὑμῶν*, vergl. Prov. 7_3) geschrieben.[1])

Daß bei dieser Position die Lohnidee nicht fehlt, kann nicht wundernehmen. Zwar wird diese durch die Einschärfung der Demut paralysiert (vergl. 11_1, 12_1). Auch geht Clemens, wie wir sahen, von der Voraussetzung aus, daß die guten Werke nicht der eigenen Kraft entstammen, sondern im letzten Grund göttliche Gnadengaben sind, daß alles Heil und Leben dem Menschen von Gott aus Gnaden zu teil wird, aber diese Voraussetzung wird nicht streng beibehalten. Man lese nur die Ausführungen über den Weg des Segens und der Gnade Kap. 31 und 32, wo deutlich der Verdienstcharakter der guten Werke für das ewige Leben anerkannt und dem sittlichen Tun eine große Bedeutung für das Verhältnis des einzelnen zu Gott zugeschrieben wird. Da, wo Clemens speziell über die Gemeindezustände in Korinth spricht, sagt er: selig wären wir, wenn wir die Befehle Gottes in einträchtiger Liebe (*ἐν ὁμονοίᾳ ἀγάπης*) ausrichteten, damit uns der Liebe wegen die Sünden vergeben werden, und begründet dann dieses mit einem Psalmwort (vergl. 49_5 f.).

In dem Hirten des Hermas sind die sittlichen Ermahnungen unter den Gesichtspunkt der Buße gestellt. Das hängt mit der praktischen Tendenz des Ganzen zusammen: Ankündigung einer neuen Sündenvergebung darzubieten. Diese Sündenvergebung, welche Gott in seiner Barmherzigkeit gewährt, ist subjektiv an die Bedingungen der Buße geknüpft, d. h. an die Abkehr vom Bösen und das richtige Tun des Guten. Nun werden gewiß von Hermas die guten Werke der Gläubigen als Früchte des von Gott gewirkten Lebens bezeichnet. Es heißt: im Glauben enthält man sich aller bösen Werke. Aber für Hermas sind doch die guten Werke die Bedingungen, unter denen das Heil eintritt. Die Beobachtung der göttlichen Gebote ist Bedingung der Seligkeit. Der Grundgedanke ist der jüdische: wer die Satzungen Gottes befolgt, wird leben. Dabei ist charakteristisch einmal die jüdische Auffassung der Bedeutung der guten Werke, sodann die häufige Betonung der Notwendigkeit des Gehorsams gegen die göttlichen Gebote.[2]) Fast durch-

---

[1]) Vergl. ferner die Ausdrücke, welche das Ideal des sittlichen Lebens bezeichnen: neben *ὅσιος* (6_1, 21_7, 26_1, 40_3 u. a.) *δίκαιος* (5_2, 9_3, 14_1, 17_2 u. a.), *εὐάρεστος* (21_1, 35_5, 49_5), *εὐπρόσδεκτος* (7_3, 35_5, 40_3 f.).

[2]) Vergl. die einzelnen Begriffe: *δικαιοσύνη* (Mand. I, 1_2 *ἐνδύσῃ πᾶσαν ἀρετὴν δικαιοσύνης*, vergl. Psalm 131_9, vergl. ferner auch Mand. XII, 1_2 *ἔχοντας ἔνδυμα τῆς ἐπιθυμίας τῆς ἀγαθῆς*), *εὐθύτης* (Vis. III, 5_3: *ἐπορεύθησαν ἐν τῇ εὐθύτητι*, im N. T. nur Hebr. 1_8 im Zitat; öfters in der Sept. für מֵישָׁרִים, יֹשֶׁר, vergl. 1. Kön. 3_6, 9_4, auch Psalm 58_2); weiter besonders *δουλεύειν* (Mand. XII, 6_2: *δουλεύσητε αὐτῷ ὀρθῶς κατὰ τὸ θέλημα αὐτοῦ*), *ἐργάζεσθαι*

gängig wird das ewige Leben als ein durch Beobachtung des göttlichen Willens zu erlangendes Gut vorgestellt. Freilich ist auch von einem dem Gläubigen bereits in der Taufe mitgeteilten Leben die Rede (vergl. Sim. IX, 16_2 f.), aber im Grunde handelt es sich für Hermas nur um die Verheißung des Lebens. Er legt stets den Hauptnachdruck darauf: man muß sich das Leben erwerben.[1]) Der Glaube an Christus steht damit nur in einer äußeren Beziehung. Nicht etwa ist die sittliche Betätigung eine Folge davon, daß der Gläubige bereits in der Gegenwart mit Christus verbunden ist, vielmehr bildet meist die Lebenshoffnung die Grundlage der Sittlichkeit. Für die Gesamtposition des Hermas besonders charakteristisch ist das, was er im ersten Gleichnis, wo er in jüdischer Weise das Leben der Christen als eine Wanderung nach einer fernen Stadt darstellt, sagt: Christen sollen nicht vergessen, daß sie in der Fremde wohnen; sie sollen von den irdischen Gütern nur das Notwendigste haben. Tut die Werke Gottes, denkt an seine Gebote und an seine Verheißungen, die er gegeben hat, und glaubt ihm, daß er sie erfüllen wird, wenn seine Gebote beobachtet werden (Sim. I, $1_{6,7}$).

(Mand. XII, 6_2 *ἐ. τὴν δικαιοσύνην*; Sim. I, 7: *ἐ. τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ μνημονεύοντες τῶν ἐντολῶν αὐτοῦ*), Sim. VIII, 11_4 (*ἐργάζεσθαι ὀρθῶς*), Vis. V, 7 (*ἐ. αὐτὰς* [*ἐντολὰς καὶ παραβολάς*] *ἐν καθαρᾷ καρδίᾳ*), *φυλάσσειν* (Mand. IV, 4_4, VII, 1, VIII, 8_{12}, 3_6, Sim. V, 3_2, VIII, 7_6, Vis. V, 7), *τηρεῖν* (Sim. V, 1_5, Mand. VII, 5), *πορεύεσθαι* (Sim. V, 1_1 VII, 6 (*ἐν ταῖς ἐντολαῖς αὐτοῦ*) Vis. III, 5_3 (*ἐν τῇ εὐθύτητι*), *κατορθοῦν* (Vis. III, 5_3, vergl. Sept. Psalm 118_9, Prov. 9_6, 12_3; jedoch fehlt die Verbindung mit *ἐντολαί* in der Sept.). Mand. X, 1_6 steht *τὴν καρδίαν πρὸς κύριον ἔχειν* = Gottesfurcht = Tun des Willens Gottes (vergl. ähnlich Sim. V, 1_5, VI, 1_2). Wenn neben dieser Betonung des sittlichen Wandels der Glaube genannt wird, so hat *πίστις*, *πιστεύειν* für Hermas meist eine abgeschliffene Bedeutung.

[1]) Vergl. Mand. III, 5 (*δυνήσῃ σεαυτῷ ζωὴν περιποιήσασθαι*). Auffällig ist in den Ausführungen des Hermas der häufige Gebrauch der Formel *τῷ θεῷ ζῆν* und zwar gewöhnlich da, wo das Halten der Gebote Gottes betont wird, vergl. Mand. I, 2, II, 6, III, 5, IV, 2_4, 4_3, VI, 2_{10}, VII, 4, VIII, 4, 6, 11, 12, IX, 12, X 3_4, XII, 2_2, 3_1, $6_{3.5}$, Sim. V, 1_5, 7_4, VI, 1_4, VIII, $11_{1.3.4}$, IX, 20_4, 22_4, 28_8, 29_3 (30_5, 33_1). Diese Formel findet sich auch in den Briefen des Paulus (vergl. Gal. 2_{19}, 2. Kor. 5_{15}, Röm. $6_{10.11}$, 14_8), aber der Gedanke ist hier ein ganz anderer, nämlich: wie Christus Gott angehört, so der Gläubige, der durch die Taufe in die Lebensgemeinschaft mit Gott versetzt ist. Vergleicht man damit alle Stellen bei Hermas, so ergibt sich, daß in dem Ausdruck *τῷ θεῷ ζῆν* die Folge des Tuns des Willens Gottes liegt (vergl. das Gegenteil Sim. VIII, 6_4: *ἀπώλοντο τῷ θεῷ*). Eben durch das Tun des göttlichen Willens lebt man Gott. Dieser Sprachgebrauch und diese Bedeutung findet sich auch in den jüdischen Schriften, vergl. 4. Makk. 7_{19}, 16_{25} (*ζῶσιν τῷ θεῷ*).

Die göttlichen Gebote bilden die Norm des sittlichen Verhaltens; sie sind in der Hauptsache die Mandata des Buches (I—XII). Der Engel tut dem Hermas eine Reihe von Offenbarungen kund, welche die Form von Geboten haben, deren Hauptzweck die Buße ist. An einzelnen Stellen seines Buches spricht Hermas von Lehren und Geboten des Herrn (vergl. Vis. III, 5_3, Sim. VIII, 7_6), aber nie von alttestamentlichen Gesetzesbestimmungen. Bei der Erwähnung sittlicher Forderungen denkt Hermas nicht an das alttestamentliche Gesetz, sondern an das im Evangelium enthaltene Gottesgesetz, welches er freilich von sich aus formuliert: und zwar wird die Vielheit der *ἐντολαί* in der *ἐντολή* zusammengefaßt, wie auch der Ausdruck *αἱ ἐντολαί* mit dem Ausdruck *ὁ νόμος* wechselt. Dies geschieht, um die Mannigfaltigkeit des sittlichen Verhaltens auf ein Grundprinzip zurückzuführen (vergl. Sim. VIII, 3_2 f. [*νόμος θεοῦ . . . δοθεὶς εἰς ὅλον τὸν κόσμον*], V, 6_3 [*νόμος*], I, 3_4 [*νόμοι*][1]) und z. Sing. *ἐντολή* Mand. I). Dabei wird mit der Person des Sohnes Gottes das Gesetz identifiziert. In dem achten Gleichnis führt Hermas das Bild von dem Weidenbaum aus. Die Zweige des Weidenbaumes werden den Menschen übergeben, die unter seinem Schatten versammelt sind. Der Weidenbaum bedeutet das göttliche Gesetz, welches in der Predigt vom Sohne Gottes allen Menschen mitgeteilt wird (vergl. Sim. VIII, 3_2). Offenbar ist die Voraussetzung, von der Hermas ausgeht, die: Christus vermittelt die Erkenntnis des göttlichen Willens; er vollendet die alttestamentliche Gesetzgebung und teilt sie seinen Gläubigen mit. Darin besteht ein Teil seines Heilswerks, womit er zugleich die ihm übertragene göttliche Vollmacht erweist (vergl. Sim. V, 6).

Was die Ethik betrifft, so ist das Interesse des Hermas in erster Linie darauf gerichtet, eine Reihe von Tugenden zu nennen, durch welche es möglich ist, „in dem Turm unter den Heiligen Gottes zu wohnen" (vergl. Vis. III, 8_8) und in das Reich Gottes zu kommen (vergl. Sim. IX, 15_2). Bei der Aufzählung der Tugenden ist der Gesichtskreis äußerst beschränkt. Von Werken der Liebe ist verhältnismäßig wenig die Rede, mehr von Tugenden und Lastern. Die Werke betreffen in erster Linie die Sicherung des Gnadenstandes. Der Blick ist auf die Abwehr von der Sünde gerichtet. Dabei liebt es Hermas, Tugenden sowie Laster personifiziert darzustellen (vergl. besond. Vis. III), sie als Geister zu betrachten. Auf diese Weise wird eine Art Seelenpsychologie dargeboten. Und wie im Judentum,

[1]) Der Plural *νόμοι* statt des gebräuchlichen *ἐντολαί* findet sich im N. T. nur Hebr. 10_{16} (in einem alttestamentlichen Zitat), ist aber sonst im hellenistischen Schrifttum gebräuchlich, vergl. Sept. Jerem. 33_4 nach A., 2. Makk. 4_{17}, 7_9, Sap. Sal. 6_{18}.

speziell in der jüdischen Spruchweisheit, so trägt auch die Ethik des Hermas einen utilitaristischen Charakter. Wir lesen: alle, welche die Gebote des Herrn tun, werden glücklich sein. Sim. V, 3_9 heißt es: *καὶ ὅσοι ἂν ἀκούσαντες αὐτὰ τηρήσωσι, μακάριοι ἔσονται.* Echt jüdisch ist das *τηρεῖν* neben *ἀκούειν.* Hier und dort ist ein gesetzlich-kasuistischer Standpunkt des Hermas zu beobachten. Das zeigt sich vor allem in dem, was er über die Ehescheidung sagt. So heißt es: der Ehemann, der erfahren hat, daß seine gläubige Frau Ehebruch getrieben hat, soll sie entlassen, wenn sie nicht Buße tut, aber selbst nicht wieder heiraten. Wenn sie Buße tut, soll er sie wieder aufnehmen. Nur darf sich das nicht oft wiederholen, denn es gibt nur eine Buße. Auch darf nach der Scheidung weder Mann noch Frau sich verheiraten. Die Buße wird zu den guten Werken gerechnet, wie das im Judentum der Fall ist.[1] Übrigens darf man bei Hermas nicht eine streng geregelte Bußdisziplin voraussetzen, vielmehr sieht er in der Buße nur ein Mittel, um die Verweltlichung der Kirche zu beseitigen, und um die Gläubigen gleichsam „zu lebendigen Steinen des Baues der Kirche umzuformen" (vergl. Vis. III, 9_7). Was unter dem von Hermas angekündigten Bußtermin zu verstehen ist, ist nicht deutlich. Wahrscheinlich ist damit der Termin der Vollendung des Turmbaues gemeint (vergl. Sim. IX). Endlich ist die Reihenfolge, in welcher die Tugenden und Laster aufgezählt werden, ziemlich konstant. Im Vordergrund stehen für Hermas *πίστις, ἐγκράτεια, ἁπλότης.* Die Gebote beginnen mit dem Glauben (vergl. Mand. I, 1 und Vis. III, 8). Im einzelnen ist eine enge Berührung der Gebote mit der jüdischen Spruchweisheit zu beobachten. Mit der *πίστις* wechselt oft *φόβος*. Mand. VII zeigt, wie die Gottesfurcht allein imstande ist, von der Dämonenfurcht zu befreien, vergl. Mand. XII, 4_6 f.[2]). Wie in den jüdischen Schriften wird betont, daß die Furcht vor Gott die rechte Grundgesinnung sei, vergl. Mand. I, 2, VI, 1_1. Im Anschluß an das mosaische Gesetz warnt Hermas Mand. XII vor der bösen Begierde; weder ein fremdes Weib noch irgend einen Genuß darf man begehren. Die Furcht Gottes sei das Mittel zur Überwindung der bösen Triebe. Er hebt hervor, daß mit der Furcht das Forschen nach Wahrheit und das Wandeln in der Wahrheit zusammenhängt (vergl. Mand. X, 1_6, Sim. VI, 2_1). Auch das ist jüdisch gedacht. Nach jüdischer Anschauung ist Gottesfurcht ein Zeichen von Weisheit. Gottesfurcht verleiht Einsicht in die Wege Gottes. Speziell erwähnt Hermas die Einsicht neben Einfalt und

---

[1]) Vergl. Stellen wie: Sir. 5_6, 17_{29}, 21_6, Psalm. Sal. $9_{6.7}$, Jubil. 5_{17} f., 35_5, Ap. Bar. 85_{12}, 4. Esr. 7_{82}, 9_{12}, endlich häufig in dem rabbinischen Judentum, vergl. Aboth 4_{11} תשובה ומעשים טובים.

[2]) Hier fällt die Verwandtschaft mit den Test. XII patr. auf, vergl. Benj. 3, Naft. 8, Isasch. 7.

Unschuld und sagt, daß sie aus heiliger Gesinnung (*σεμνότης*) entsteht, während ihr die Liebe folgt (Vis. III, $8_{5.\,7}$)[1]). Von den einzelnen Tugenden ist ferner hervorzuheben die Betonung der Reinheit, die im Vergleich mit den Anschauungen der andern Apostolischen Väter dem Hermas charakteristisch ist.[2]) Wenn die Gläubigen Buße tun, werden sie rein. Die Buße vermittelt also die Reinheit (vergl. Sim. VII, 2). Es gilt darum, den Geist, welchen Gott in dem Menschen hat wohnen lassen, rein zu erhalten und von keinem bösen Geist verdunkeln zu lassen (vergl. Mand. III). Wenn es Mand. X 2_1 f. heißt: Traurigkeit betrübt den heiligen Geist, sie treibt ihn aus (*ἐκτρίβει*), so finden wir Ähnliches im rabbinischen Judentum. Schabbath 30[b] lesen wir: die Schechina ruht auf einem weder bei Traurigkeit, noch bei Trägheit, noch bei Lachen, noch bei Leichtfertigkeit, noch bei Geschwätz, noch bei Geplauder, sondern bei religiös freudiger Stimmung.[3]) Wenn Hermas des öfteren zur Bezeichnung der Bewahrung des Gnadenstandes die Formel *τηρεῖν τὴν σφραγῖδα* gebraucht (vergl. Sim. VIII, $2_{2.\,4}$, 6_3, IX, $16_{3.\,5.\,7}$. 17_4), so ist *σφραγίς* ein hellenistisch-jüdischer Begriff, der schon von Paulus übernommmen worden ist (vergl. Röm. 4_{11}, ferner Offenb. Joh. 7_2 f.). Bei *σφραγίς* ist zunächst an die Beschneidung gedacht. Auf christlicher Seite wurde diese Bezeichnung auf die Taufe angewandt, wobei die Vorstellung ist: wie die Beschneidung gleichsam ein dem Kind aufgeprägtes Siegel ist, welches die Zugehörigkeit zum Bund mit Gott kennzeichnet, so die Taufe. So gewiß daher kein Zweifel ist, daß in den Geboten, welche Hermas darlegt, sittliche Anschauungen zum Ausdruck kommen, wie sie dem Evangelium entsprechen, so kann doch auf der andern Seite nicht verkannt werden, daß überall der jüdische Hintergrund deutlich ist. Man hat nicht mit Unrecht gesagt, daß die Tugendlehre des Hermasbuches auf „mehr alt- als neutestamentlich motivierter Grundlage" beruht.

Alttestamentlich ist auch die Vorstellung über den Lohn. Obwohl bei Hermas wie im ersten Clemensbrief das Wort *μισθός* fehlt, findet sich häufig ein Hinweis auf den Lohn, welchen die Gläubigen zu erwarten haben, wenn sie die Gebote Gottes erfüllen. Freilich ist nicht zu übersehen: äußere Werkgerechtigkeit gilt nicht als vor Gott ver-

---

1) Das Wort *ἐπιστήμη* findet sich in den neutestamentlichen Schriften nirgends (vergl. nur Jak. 3_{13} *ἐπιστήμων*), aber sehr häufig in der Septuaginta (besonders im Sirachbuch).

2) Vergl. die Begriffe *καθαρός, καθαίρω, καθαρίζω, καθαρισμός, καθαρότης, ἀκάθαρτος, ἀκαθαρσία* bei Hermas.

3) Es folgt dann ein Hinweis auf 2. Kön. 3_{15}. Auch in den Test. XII patr. wird vor der Traurigkeit gewarnt, vergl. Dan 4; zu *ἐκτρίβειν* vergl. Test., Gad 5 (Rechtschaffenheit treibt Haß aus).

dienstlich. Hermas verurteilt ausdrücklich die hergebrachte Art des Fastens; er betont wiederholt, daß der, welcher Gerechtigkeit übt, hier auf Erden bereits Seligkeit genießt. Der Weg der Gerechtigkeit ist an sich gerade und eben. Es gibt für den Frommen nichts Besseres als das Halten der Gebote, denn dann stellt sich Fröhlichkeit ein (vergl. Mand. II, 4, XII, 4_5). Aber daneben finden sich doch Gedanken, welche stark an die jüdische Vergeltungslehre erinnern, Vorstellungen, nach denen die Leistungen der Frommen von Rechts wegen ihren Lohn zu erwarten haben. Sim. I, 7 wird der Lohn für die Erfüllung der Gebote ausgesprochen. Gott hat Verheißungen gegeben; er wird sie erfüllen. In Stellen wie Sim. V, 3_3, VI, 5_5, VIII, 2_5, 3_5, 11_1 liegen Ausdrücke vor, welche dem lateinischen mereri und satisfacere entsprechen, wie *ἱκανὸν ποιεῖν, ἄξιον εἶναι,*[1] *εὐαρεστεῖν τῷ νόμῳ.* Weiter wird auf die verschiedene Art der zukünftigen Herrlichkeit im Himmel hingewiesen. Es heißt: man erwirbt sich, wenn man über die göttlichen Gebote hinaus etwas Gutes tut, eine größere Herrlichkeit (*δόξαν περισσοτέραν*) und gelangt bei Gott zu größerem Ansehen, als es sonst zu erwarten steht (vergl. Sim. V, 3_3). Offenbar hat Hermas die jüdische Anschauung von den Abstufungen im Paradies je nach dem Grad der Würdigkeit der einzelnen geteilt.[2]

Dieser Punkt führt uns zu der Vorstellung von dem überschüssigen Verdienst, von einer über den allgemein gültigen Willen Gottes hinausgehenden Leistung. Man hat wohl bestritten, daß Hermas diese Ansicht gehabt habe.[3] Aber das geht nicht an. Nach christlicher Grundanschauung erschöpft sich die sittliche Aufgabe des Gläubigen, welche ihm durch die Gottesherrschaft gestellt ist, auf dieser Welt nie. Eine Leistung, welche über das, was dem Willen Gottes entspricht, hinausgeht, ist schlechthin ausgeschlossen. Hermas ist anderer Meinung. Er betrachtet das Fasten, die Virginität und das Märtyrertum als die Mittel, um zur wahren Vollkommenheit zu gelangen. Das geschieht zunächst in dem fünften Gleichnis. Hier zeigt er, wie die Gläubigen über das, was geboten ist, noch weiteres leisten können. Der, welcher außer dem Gebotenen etwas vollbringt, erwirbt sich ein besonderes Verdienst. Wir lesen: das Fasten ist sehr trefflich, wenn die Gebote Gottes gehalten werden. So soll man das Fasten, das man zu begehen im Begriffe ist, halten: vor allem hüte dich vor jedem bösen Wort und jeder bösen Begierde und reinige dein

---

[1]) Nach S. Krauß, Griechische und lateinische Lehnwörter im Talmud, Midrasch und Targum, I, 1898, 212 findet sich *ἱκανός* und *ἄξιος* auch in der rabbinischen Literatur, vergl. ferner zu *ἄξιον εἶναι* Sap. 1_6, 3_5, 15_6, 4. Makk. 11_6, 17_8.

[2]) Vergl. P. Volz, Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba, 1903, 366 f.

[3]) Vergl. neuerdings A. Stahl, Patristische Untersuchungen, 1901, 235 f.

Herz von allen Nichtigkeiten (*ματαιώματα*) dieses Äons. Wenn du dich davor hütest, wird dein Fasten vollkommen sein (*ἡ νηστεία τελεία*) (vergl. Sim. V, 3_6). Daß dieses Fasten für Hermas die Bedeutung eines besonderen Verdienstes hat, geht deutlich aus dem zuvor erwähnten Gleichnis von dem treuen und geschätzten Sklaven hervor. Auch ist sehr charakteristisch, wie bei der Deutung des Gleichnisses mit dem Fasten das Almosengeben verbunden wird. Durch Fasten wird Almosengeben ermöglicht. Es heißt: man berechne die Summe des Betrages, den man am Fasttage ausgeben würde, und gebe denselben einer Witwe, einer Waisen oder einer Dürftigen. Das tue man demütig, damit der Empfänger der Gabe „aus der Demut seine Seele füllen[1]) und für ihn zu Gott beten möge“ (vergl. Sim. V, 3_7). Fasten und Almosengeben finden wir auch sonst im Judentum verbunden. Beides galt in erster Linie als Ausdruck der Bußstimmung. Besonders war es üblich, daß man am Fasttage Almosen spendete. Dadurch hoffte man Vergebung von Gott zu erlangen. Berachoth 6b lesen wir: das Verdienstliche beim Fasten besteht im Almosengeben. Mand. IV spricht Hermas dann über die Ehelosigkeit, und zwar am Schluß bei der Frage nach der zweiten Ehe. Diese ist zwar erlaubt, aber sie ist nicht anzuraten. Wer für sich bleibt, erwirbt Herrlichkeit bei Gott. Der Stand des Witwers oder der Witwe ist vorzuziehen.[2]) Am höchsten wertet Hermas das Märtyrertum als das Mittel, um zur Vollkommenheit zu gelangen. Die Märtyrer werden von ihm als eine besondere Klasse ausgezeichnet; sie haben einen Ehrenvorrang, sie gehören zu denen, welche wie die Apostel, Bischöfe, Lehrer und Diakonen „den Baum der Kirche bilden“. Ja, von dem Märtyrertod wird gesagt, daß er sündentilgende Kraft habe (vergl. Vis. III, 1, Sim. VIII, 1, IX, 26_5 f.). Alle die, welche um des Namens willen gelitten haben, sind herrlich (*ἔνδοξοι*) vor Gott, und die Sünden von all diesen sind von ihnen genommen, weil sie um des Namens des Gottessohnes willen gelitten haben (vergl. Sim. IX, 28_3). Also das Blut, welches sie vergossen haben, hat sie von allen Sünden und Befleckungen entsühnt. Sie werden je nach der Größe ihres

[1]) Vergl. zu der Phrase: *ἐμπλήσῃ τὴν ἑαυτοῦ ψυχήν* Exod. 15_9, Psalm 106_9, Prov. 6_{30}, vergl. im übrigen Henoch 108_{7-9}. Sim. V, $1_{1,2}$ lesen wir den Ausdruck *στατίων* (1_1: *στατίωνα ἔχω*). Das Wort findet sich auch im Talmud (vergl. S. Krauß, Lehnwörter im Talmud, II, 79). Zur Erklärung der Ausdrucksweise ist darauf hinzuweisen, daß nach Taanith 4_3 während der zweiten Tempelperiode die Standmannschaften (מעמדות) vier Tage der Woche gefastet haben und über Gott Gespräche führten, vergl. Löw, Gesammelte Schriften I, 107.

[2]) Vergl. außer 1. Kor. 7 die Hochschätzung der Ehelosigkeit in jüdischen Kreisen, vergl. besond. Judith 8_4, $9_{4.9}$.

Opfers und ihres Verdienstes belohnt; sie nehmen die obersten Regionen des Himmels ein und erhalten daselbst einen Ehrenplatz. Auch in den jüdischen Schriften finden wir den Gedanken ausgesprochen, daß der Tod der Frommen sühnende Kraft besitzt. In dem Märtyrertum wird der höchste Grad der Pflichterfüllung gesehen. Bei vollendeten Gerechten ergibt sich ein besonderes Verdienst (vergl. 4. Makk. 1_{11}, 6_{28} f., 17_{21}, Josephus, c. Apion. I, 8, II, 30 und öfter im rabbinischen Schrifttum).

Eigentümlich ist endlich die Ausführung des Hermas über die Reichen und Armen in dem zweiten Gleichnis von der Ulme und dem Weinstock. Der Reiche und Arme sollen sich gegenseitig nützen. Der Reiche hilft der leiblichen Not des Armen in dem Glauben, daß das, was er dem Armen tut, bei Gott großen Lohn hat; er kann durch Vermittlung des Armen Gottes Wohlgefallen erlangen. Der Arme anderseits ist reich an Gebet und Sündenbekenntnis. Sein Gebet hat bei Gott große Kraft (*δύναμιν μεγάλην ἔχει ἡ ἔντευξις*, Sim. II, 5 f.). Diese Schätzung der Armut findet sich schon früh in christlichen Kreisen, besonders in denen Palästinas und Syriens, wofür ein Beweis die vorlukanische Sondertradition und der Jakobusbrief ist. Sie ist sicher dort ebenso wie in den Ausführungen des Hermas auf eine Einwirkung des Judentums zurückzuführen. Freilich darf man nicht übersehen, daß die Urteile über die Armut im Judentum verschieden lauten. Einerseits betrachtete man, namentlich unter den Pharisäern, die Armut als etwas sehr Bedauernswertes. Die gedrückte Lage entsprach nicht dem Ideal der gesetzestreuen Juden. Armut galt als ein Joch, das beseitigt werden muß. Im Talmud ist ein Spruch überliefert: stets bete der Mensch, daß er nicht in Armut gerate (Schabbath 151 b). Aber anderseits war doch in gewissen Kreisen eine spezifisch religiöse Wertung der Armut vorhanden, wie das besonders aus der Spruchliteratur hervorgeht. Im Targum zu Psalm 49_3 heißt es: die Worte reich und arm beziehen sich auf die Gerechten und Sünder. In Pesikta 117a wird die Armut Israels gepriesen, weil sie zur Buße führt. Im Talmud Chagiga 9b findet sich der Spruch: schön steht die Armut dem Juden wie ein roter Riemen einem weißen Roß.

Wenn von Barnabas die Notwendigkeit der sittlichen Betätigung betont wird, so geschieht das vornehmlich deswegen, weil er den tatenlosen Glauben der Christen, an die er sich wendet, bekämpfen will. Das formale Prinzip der Sittlichkeit faßt er in dem Grundsatz zusammen: werdet eure eigenen guten Gesetzgeber, dies aber als solche, welchen Gott Weisheit und Einsicht darbietet; es wohnt in uns sein Wort des Glaubens, seine Berufung zur Verheißung, die Weisheit der Forderungen, die Gebote der Lehre (*ἡ σοφία τῶν δικαιωμάτων, αἱ ἐντολαὶ τῆς διδαχῆς*, vergl. 16_9). Und zwar sind *δικαιώματα* für

Barnabas stets (vergl. 1_2, 2_1, 4_{11}, $10_{2,11}$, $21_{1,5}$) die Forderungen Gottes an den Menschen, die Äußerungen seines gebietenden Willens. In dem neutestamentlichen Sprachgebrauch tritt das Wort zurück. Barnabas ist offenbar durch das Alte Testament beeinflußt.[1] Von hier aus erklärt sich auch die Verbindung mit *σοφία*. Die Meinung ist, daß in den Willensforderungen Gottes seine zwecksetzende Weisheit, die auf das Heil der Menschen zielt, zum Ausdruck kommt; vermöge seiner Weisheit hat Gott den Heilszweck der Welt gesetzt und verwirklicht ihn. Die *δικαιώματα* sind ein Mittel der Verwirklichung. Außer *δικαιώματα* gebraucht Barnabas als Bezeichnungen für die Norm des sittlichen Verhaltens *δόγμα*[2]) und *ὁδός*.[3]) Auf Lehre und Satzung weist er hin, um die Leser seines Briefes zum sittlichen Leben zu ermahnen. Besonders aber ist hervorzuheben, daß Barnabas das Evangelium selbst als ein neues Gesetz bezeichnet. Er spricht von *ὁ καινὸς νόμος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἄνευ ζυγοῦ ἀνάγκης ὤν* (2_6),[4]) sowie von *ἐντολαὶ τοῦ κυρίου* (4_{11})[5]). Christus ist hier als der Gesetzgeber gedacht. Die Gebote, welche er gibt, haben normative Autorität für Glauben und Handeln; sie bilden die Grundlage des sittlichen Lebens (vergl. vornehmlich 10_{12}). Damit ist Barnabas gewiß von jüdischer Gesetzlichkeit weit entfernt. Er kämpft ja in seinem Brief für die Freiheit von dem Zwangsjoch des Gesetzes;

---

[1]) Es ist durchaus jüdisch gedacht, wenn Barnabas auch auf das Lernen der Forderungen Gottes Nachdruck legt (vergl. 21_1: *καλόν . . . ἐστιν, μαθόντα τὰ δικαιώματα τοῦ κυρίου . . ἐν τούτοις περιπατεῖν*). Bei den Juden war *μανθάνειν* (למד) vor allem Memorieren; vergl. im Neuen Testament Joh. 7_{15}. Hier ist *μανθάνειν*, scil. *γράμματα*, von dem gelehrten Unterricht bei einem Rabbi, der eine Schule hat, zu verstehen, vergl. auch AG. 22_3. Der Unterricht der Rabbinen „bestand in einem unermüdlich fortgesetzten gedächtnismäßigen Einüben" (vergl. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes, II³, 324), vergl. auch 1. Clem. 21_8 und Hermas, Sim. IX, 1_3. Im übrigen ist *μανθάνειν* in dieser Bedeutung sonst nicht bei den Apostolischen Vätern nachzuweisen.

[2]) Vergl. 1_6, auch 9_7, $10_{1,9,10}$ und außer dem neutestamentlichen Sprachgebrauch (Eph. 2_{15}, AG. 16_4) Dan. 3_{10}, 3. Makk. 1_3, 4. Makk. $4_{23,24,26}$, 10_2; ferner Philo, besonders zu der Schrift de mundi opificio die Ausgabe von J. P. Müller, § 2 (S. 51), 6 (55), 56 (104), 61 Ende (110).

[3]) Vergl. 18_1, $19_{1 \cdot 2}$; in gleicher Weise häufig bei den Rabbinen דרך. Auch in der hellenistischen Literatur steht *ὁδός* im Sinn von Art und Weise, vergl. Sap. Sal. 2_{16}, 10_{17}, Sir. 37_9, vergl. dazu Barn. 1_4, 4_{10}, 5_4.

[4]) Vergl. außerdem zum Begriff *νόμος* 3_6 (*ὡς ἐπήλυτοι τῷ ἐκείνων νόμῳ*).

[5]) Vergl. 4_{11} (*φυλάσσειν ἀγωνιζώμεθα τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ, ἵνα ἐν τοῖς δικαιώμασιν αὐτοῦ εὐφρανθῶμεν*), 10_{12}, 19_2, 21_8 (*ἀναπληροῦν πᾶσαν τὴν ἐντολήν*), anderseits 6_1, 7_3, 9_5, 10_{11}.

er betont den Geistesempfang als Basis des neuen Lebens (5_1, 6_{11}); er dringt auf die Gesinnung (4_8, $9_{1,2}$). Indes muß man doch sagen: im Grunde ist das neue Gesetz, von dem Barnabas redet, nur eine Wiederholung des jüdischen Gesetzesgedankens. Wie die Offenbarung Gottes an Israel Gesetz war, so ist es die Offenbarung, die in Christus geschehen ist. Eine Berührung mit der jüdischen Betrachtungsweise hinsichtlich der Norm des sittlichen Verhaltens ist nicht zu bestreiten.

Richten wir ferner auf die einzelnen Tugenden, welche Barnabas hervorhebt, unseren Blick, so lesen wir gleich zu Beginn seines Briefes 1_4 die Zusammenstellung Glaube und Liebe auf Grund der Hoffnung des Lebens. Den Glauben faßt Barnabas wesentlich im Sinn von Treue und hebt hervor, daß er sich mit Gottesfurcht und Geduld verbinden muß (vergl. 2_2). Furcht und Ausdauer, Geduld und Selbstbeherrschung müssen neben dem Glauben einhergehen. Die Verbindung von *φόβος* und *ἐλπίς* findet sich in dieser Weise nirgends in den neutestamentlichen Schriften, sie hat aber ihre Parallelen im Judentum. Nach jüdischer Auffassung muß die Furcht ein Grundelement des Verhaltens des Menschen sein. Die Furcht ist das Höchste, was der Mensch erstreben und besitzen kann. Bei Barnabas paart sich die Furcht mit dem Blick auf die Heilsvollendung, denn der Gläubige ist seines Heiles nicht vollauf gewiß. Er weiß nicht, ob er dem Willen Gottes entspricht.[1] Nach christlicher Grundanschauung ist dagegen die Furcht durch die unmittelbare Gemeinschaft mit Gott, wie sie Christus den Gläubigen vermittelt, überwunden; und nur insofern hat die Furcht Berechtigung, als sich der einzelne im Gewissen an die göttliche Norm gebunden fühlen muß.

Der Betonung der Gottesfurcht entspricht die Hervorhebung der Vergeltung. Der Lohngedanke spielt in den Ausführungen des Barnabas eine nicht unbedeutende Rolle. Man darf nicht übersehen, daß Barnabas den Gedanken zum Ausdruck bringt, daß das Tun des Guten seine Frucht in sich selbst trägt (vergl. 4_{12}, 11_8, 20_2); aber daneben betont er doch stark die Vergeltung im Jenseits. Gleich zu Beginn seines Schreibens sagt er: es werde ihm zum Lohn gereichen (*ὅτι ἔσται μοι τοιούτοις πνεύμασιν ὑπηρετήσαντι εἰς μισθόν*[2])), wenn er seine Leser tiefer in das Wesen des Evangeliums einführe (1_5). Am Schluß des Nachweises, daß schon die alttestamentliche Prophetie bezeugt, daß der christliche Glaube genüge, mahnt er: lasset uns den Irrtum der jetzigen

[1]) Vergl. 11_{11} (*ἐν τῇ καρδίᾳ τὸν φόβον καὶ τὴν ἐλπίδα εἰς τὸν Ἰησοῦν ἐν τῷ πνεύματι ἔχοντες*), ferner zur *ἐλπίς* 1_4, $6_{3,4}$ (Hoffnung des Glaubens), 11_8 (*ἐλπίς* neben *ἐπιστροφή*), 16_2.

[2]) Das Wort *μισθός* findet sich im Barnabasbrief außer an dieser Stelle noch 4_{12}, 11_8, 19_{11}, 20_2, 21_3.

Zeit (die Hinneigung zum Judentum) hassen, damit wir in der künftigen Welt von Gott geliebt werden mögen (4_1). Des öftern spricht er vom Tage des Gerichts, und zwar stets dort, wo er seine Leser warnen will (vergl. 4_{12}, 5_7, 7_2, 15_5, 21_6). In der Stelle $11_{6,7}$ wird ausdrücklich Psalm 1_{3-6} als Beweis für das gerechte Gericht Gottes zitiert. Das der Norm Gottes entsprechende Verhalten ist Voraussetzung für das künftige Heil. Dabei ist nach Barnabas der Gläubige in der Gegenwart noch nicht definitiv für gerecht erklärt. Das geschieht erst am Ende der Tage beim Gericht. Daher mahnt er: wer den Weg des Lichts gehen will bis zum bestimmten Ziel (*ἐπὶ τὸν ὡρισμένον τόπον*), wende Fleiß auf seine Werke (19_1); gedenke bei Tag und Nacht des Gerichtstages und suche täglich das Angesicht der Christen auf, sei es, daß du dich abmühst mit dem Wort (*διὰ λόγου κοπιῶν*) und hingehst, um zu trösten, und es dir angelegen sein läßt, eine Seele durch das Wort zu retten, sei es, daß du mit deinen Händen, d. h. offenbar durch Liebeswerke (nicht durch Handarbeit) für die Erlösung von deinen Sünden tätig bist (19_{10}). In dieser Weise schärft Barnabas seinen Lesern die Bedeutung der praktischen Erweisung des christlichen Glaubenslebens ein, um sie zugleich in der Gewißheit des Heils zu bestärken. Wenn wir endlich den paränetischen Anhang (Kap. 18—21) betrachten, so erkennen wir leicht, wie stark sich die Ethik des Barnabas mit der alttestamentlichen und jüdischen Spruchweisheit berührt.[1]) Das sittliche Ziel des Christen, welches ihm vorschwebt, entspricht dem jüdischen Ideal. Es ist die Heiligkeit und Gerechtigkeit. Erstere ist nichts anderes als die Versittlichung. Kap. 15 weist Barnabas nach, daß die Juden nicht den wahren Sabbath haben. Das alttestamentliche Wort: du sollst den Sabbath mit reinen Händen und mit reinem Herzen heiligen (Exod. 20_8, vergl. Deut. 5_{12}) wird erst dann zu erfüllen möglich sein, wenn die Christgläubigen selbst gerechtfertigt worden sind und die Verheißung empfangen haben, wenn es keine Gesetzlosigkeit mehr gibt, wenn alles durch den Herrn neu geworden ist (vergl. $15_{6,7}$ und vorher $_{1,3}$ im Zitat; *ἅγιος* findet sich nur 6_{15}). Der zweite Begriff *δικαιοσύνη*, den Barnabas einigemal (vergl. 1_6, 4_{12}, 5_4, 20_2 [3_4 im Zitat]) gebraucht, hat die alttestamentliche Grundlage bewahrt. Gerechtigkeit ist das der Norm Gottes entsprechende Verhalten. 1_6 heißt es: Gerechtigkeit als Anfang und Ende des Gerichts hat der Herr gewiesen; 10_{11} lesen wir: der Gerechte wandelt nicht nur in dieser Welt, sondern erwartet noch den heiligen Äon (vergl. 19_6 [*ταπεινοὶ καὶ δίκαιοι*]).

---

[1]) Vergl. so besond. Barn. $18_{1,2}$: Prov. 4_{18}f., 11_{19}, 12_{28}; Test. XII patr., Asser 1, 5, 6, Levi 19, Juda 20, Benj. 5; ferner Barn. 19_1f.: Prov. 2_{11}f., 3_1, 8_{13}, 4_{14}f. $_{19}$, 5_5f., Sir. 7_{30}f., 15_{17}, 32_{25}, 51_2f.

Den paränetischen Anhang des Barnabasbriefes hat der Verfasser der Didache übernommen und teilweise umgearbeitet. Als Hauptgrundsatz hat er die Gottes- und Nächstenliebe an die Spitze gestellt (1_2)[1]. Er spricht ausführlich, und zwar zuerst positiv, dann negativ, über die Nächstenliebe. Von engherzig-jüdischen Anschauungen ist der Verfasser der Didache weit entfernt. Zu beachten ist aber die negative Fassung der Worte: alles, was du willst, daß es dir nicht geschehe, das tue auch keinem anderen (1_2). Während Matth. 7_{12} (vergl. Luk. 6_{31}) dieser Gedanke in positiver Fassung vorliegt, werden in der jüdischen Tradition die Worte stets negativ gefaßt.[2]). 2_7 lesen wir weiter: du sollst niemanden hassen, sondern die einen zurechtweisen, für andere beten, noch andere lieben mehr als deine Seele. Auf Grund dieser Stelle hat man gemeint: die Nächstenliebe werde von dem Verfasser auf die Christen beschränkt gedacht. Aber das ist nicht richtig. Denn einmal wird dabei der pädagogische Charakter der Stelle vollkommen verkannt; sodann darf man den Zusammenhang, besonders mit 1_3 f., nicht unberücksichtigt lassen. Verlangt wird von dem Verfasser eine Liebe, welche sich den Feinden gegenüber in einem wehrlosen Dulden zu erweisen hat. Auch sonst nimmt der Verfasser der Didache diesen hohen sittlichen Standpunkt ein. Die Grundlage des sittlichen Verhaltens bildet natürlich der Glaube. Für die Kap. 1—5 aufgezählten Gebote wird der Glaube an die vollendete Offenbarung der göttlichen Liebe vorausgesetzt, ohne daß sich der Verfasser näher darüber äußert; wir erfahren nicht, wie aus der im Glauben erfahrenen Gnade das sittliche Leben entsteht. Jedenfalls ist er überzeugt, daß die Lebensweise, welche er fordert, nur in der christlichen Gemeinschaft möglich ist. Als ethische Norm nennt er häufig den göttlichen Willen; und zwar wird mit *ἐντολή* teils das alttestamentliche Gesetz (vergl. $13_{5,\,7}$), teils das Gebot Christi (vergl. 1_5), teils das einzelne Gebot der Didache (vergl. 2_1) bezeichnet. *Διδαχή* steht im Sinn von Lehre, welche das sittliche Verhalten betrifft. Während sich *δόγμα* nur 11_3 im Sinn einer das Gemeindeleben betreffenden Bestimmung findet, wird auch hier, wie in dem Barnabasbrief, der Ausdruck *ὁδός* häufig (vergl. $1_{1,\,2}$, 4_{14}, 5_1, 6_1) gebraucht, um die Art und Weise zu kennzeichnen, wie man zum Leben kommt. Daß der Verfasser den Lohnbegriff besonders hervortreten läßt, kann man nicht sagen. Wenn wir 4_7 lesen: du sollst wissen, wer der gute Vergelter des Lohnes ist, so berührt sich das mit Barn. 19_{11} und wird offenbar gesagt mit

---

[1]) Vergl. zu dem Zusatz *τὸν ποιήσαντά σε* Sir. 7_{30} sowie Deut. 32_6.

[2]) Vergl. Tobit 4_{15}, Philo bei Euseb, Praep. Ev. VIII, 7 *(ἅ τις παθεῖν ἐχθαίρει, μὴ ποιεῖν αὐτόν)* und Hillel, Schabbath 31 a, Targum Jonathan zu Lev. 19_{18} und Aboth di R. Nathan C. 26.

Bezug auf Leute, welche nicht zur christlichen Gemeinschaft gehören. Daß dem Gedanken die jüdische Fassung der Vergeltung (vergl. 1_5, 5_2 [*μισθὸς δικαιοσύνης*]) fernliegt, geht daraus hervor, daß in den mitgeteilten Gebeten von der Gnade die Rede ist, deren Kommen beim Ende der Welt erwartet wird (10_6). Das ethische Ideal ist auch dem Verfasser der Didache die Heiligkeit. Die gläubige Gemeinde muß zugleich die heilige sein. Wer heilig ist, der komme herzu; wer es nicht ist, der tue Buße, so heißt es in den Gebeten (10_6, vergl. auch 4_2, 16_7 und 10_5 *ἁγιασθεῖσαν* [*ἐκκλησίαν*]). Darum gilt es, nach diesem Ziel zu streben, damit man in der letzten Stunde vollkommen erfunden werde (*ἐν τῷ ἐσχάτῳ καιρῷ τελειωθῆτε*, 16_2, vergl. 10_5 *τελειῶσαι . . . ἐν τῇ ἀγάπῃ σου*). Wenn Vollkommenheit schließlich nicht vorhanden ist, wird die ganze Zeit des Glaubens nichts nützen (vergl. 16_2).

Undeutlich ist, ob der Verfasser einzelnen Werken eine besondere verdienstvolle Kraft zuschreibt. Man hat auf 6_2 aufmerksam gemacht: wenn du das ganze Joch des Herrn tragen kannst, so bist du vollkommen; kannst du es aber nicht, so tue, was du kannst; man meint: unter dem *ὅλος ὁ ζυγὸς τοῦ κυρίου* sei nach dem Zusammenhang die Gesetzesforderung zu verstehen, zu deren Erfüllung man Asket sein muß; dem Verfasser schwebe bei dem Ausdruck das jüdische Gesetzesideal vor. Indes ist das im Hinblick auf den Gesamtinhalt der Didache sehr unwahrscheinlich. Der Ausdruck *ὅλος ὁ ζυγὸς τοῦ κυρίου* bezieht sich auf die Kap. 1—5 aufgezählten, sittlichen Vorschriften und bildet gleichsam den Epilog zu der dargebotenen Sittenlehre. Wenn es dann weiter heißt: betreffs der Speise aber nimm auf dich, was du kannst (*ὃ δύνασαι βάστασον*), von dem Götzenopfer aber halte dich sehr fern, denn es ist ein Dienst der toten Götzen (*θεῶν νεκρῶν*, 6_3), so ist dabei nicht an jüdische Speisegesetze zu denken, an Speisegebote und Speiseverbote, denn man versteht nicht recht, daß der Verfasser, der Kap. 1—5 lediglich sittliche Anforderungen geltend macht, am Schluß die Beobachtung jüdischer Speisegesetze als Stufe der Vollkommenheit bezeichnet haben sollte. Gedacht ist vielmehr allgemein an die Verpflichtung zu einer asketischen Speiseauswahl. Die Mahnung aber betreffs des Götzenopfers steht in Übereinstimmung mit dem, was wir sonst in den christlichen Schriften lesen (vergl. 1. Kor. 8_5f., 10_{14}). Daß der Verfasser ferner mit jüdischen Anschauungen aufs engste sich berührt, zeigen seine Hinweise auf Gebet, Fasten und Almosen. Diese stehen neben den sittlichen Vorschriften und sind vorwiegend als kultische Handlungen gedacht. Gebet tilgt Sünde und bringt Gottwohlgefälligkeit (8_2). Dasselbe gilt auch vom Fasten (8_1). Wenn es 1_3 heißt: *νηστεύετε . . . ὑπὲρ τῶν διωκόντων ὑμᾶς*, so liegt der jüdische Glaube vor, wonach das Fasten dem, für den es erfolgt, Gutes bringt (vergl.

2. Sam. 12_{15}f., Esth. 4_{16}). Echt jüdisch ist endlich die Meinung, daß durch die Ausübung wohltätiger Liebe die kontrahierte Sündenschuld getilgt wird. 4_6 heißt es: wenn du kannst, so gib mit deinen Händen eine Lösung deiner Sünden, vergl. 1_6, 15_4.

Dieselbe Beurteilung von Gebet, Almosen und Fasten findet sich in der Clemenshomilie. Das Fasten wird mit den guten Werken zusammengestellt und dem Almosengeben eine große Verdienstlichkeit zugeschrieben. Schön ist Almosengeben, heißt es, wie Sündenreue, besser Fasten als Gebet, Almosengeben aber besser als beides; Liebe indes bedeckt der Sünden Menge, Gebet aus einem guten Gewissen rettet vom Tode. Selig ist jeder, der in diesem vollkommen erfunden wird (*ὁ εὑρεθεὶς ἐν τούτοις πλήρης*), denn Almosengeben wird zur Sündenentlastung (16_4). Der Gedanke ist der des pharisäischen Judentums: durch die vollbrachten Gebote und deren Verdienst erfolgt die Tilgung der Übertretungen. Im übrigen nimmt die Ethik in der Clemenshomilie einen breiten Raum ein. Das Ganze ist ja eine Predigt, um zu einem tugendhaften Wandel aufzufordern, der von der Erkenntnis der göttlichen Wahrheit ausgeht, um zu ermahnen: es gilt, das Heil zu schaffen, für die Zukunft zu leben; es gilt, sich auf die kommende neue Weltordnung vorzubereiten. Man kann sagen: wie in dem Hirten des Hermas ist auch in der Clemenshomilie für den Verfasser die Aussicht auf Lohn und die Furcht vor Strafe ein durchschlagender Gesichtspunkt. Daß das auf eine Nachwirkung des Judentums zurückzuführen ist, läßt sich freilich nicht ausmachen, aber die Gesamthaltung der Predigt, speziell die Beurteilung der Motive des sittlichen Handelns, verrät große Ähnlichkeit mit Betrachtungen, wie wir sie in jüdischen Schriften lesen. Der leitende Gedanke in der Clemenshomilie ist der: Ist Christus Gott, dann gibt es keine höhere Aufgabe, als nach seinen Geboten zu leben. Ein herrlicher Lohn steht in Aussicht. Am Tage des Gerichts wird einem jeden nach seinen Werken vergolten; vergl. 16_4, $17_{4,6}$. Das Wort *μισθός* gebraucht der Verfasser nicht weniger als siebenmal (vergl. 1_5, 3_3, 9_5, 11_5, 15_1, 20_4), am häufigsten im Vergleich mit den übrigen Apostolischen Vätern; vergl. auch *ἀντιμισθία* (allein im II. Clem., $1_{3,5}$, 9_7, 11_6, 15_2). Wie im ersten Clemensbrief und in der Didache fehlt der Ausdruck *νόμος*. Oft wird der Ausdruck *αἱ ἐντολαὶ τοῦ κυρίου* gebraucht (vergl. 3_4, 6_7, 8_4, $17_{1,3,6}$ [4_5 im Zitat]). 17_3 ist von *ἐντάλματα*[1]) *τοῦ κυρίου* die Rede: wir wollen der Gebote des Herrn gedenken und uns nicht wieder fortreißen lassen von den weltlichen Lüsten. Am Schluß der Predigt findet sich der Begriff *προστάγματα* (19_3), der in der Septuaginta überaus häufig ist.

[1]) Im Neuen Testament nur Matth. 15_9 u. Mark. 7_7 (im a. t. Zitat), Kol. 2_{22}, in der Sept. gewöhnlich Übersetzung für מצוה, vergl. auch *ὁδός* II. Clem. 5_7, 7_3.

Das sittliche Leben selbst wird mit verschiedenen Wendungen beschrieben, die deutlich den jüdischen Charakter erkennen lassen: *ποιεῖν τὸ θέλημα* (5_1, 6_7, 8_4, 10_1, 14_1), *φυλάσσειν τὰς ἐντολάς* (8_4), *ποιεῖν ἃ λέγει καὶ μὴ παρακούειν αὐτοῦ τῶν ἐντολῶν* (3_4). Charakteristisch ist dem Verfasser der Ausdruck *φυλάσσειν τὴν σάρκα* (9_3) sowie *τηρεῖν τὴν σάρκα* (vergl. $8_{4,6}$, 14_3), wobei an das Heilsgut, das der einzelne bei der Taufe empfängt, gedacht ist. Wie im Judentum die Vorstellung sich findet, daß es eine der wichtigsten Aufgaben des sittlichen Verhaltens ist, die Sünde von sich abzuwehren, so hier. Der Verfasser der Homilie meint: es kommt darauf an, daß der Gläubige, dem in der Taufe die Sünden vergeben sind, während seines Erdenlebens im sittlichen Kampf jede Sünde meide.

Als Ziel des Strebens wird die Gerechtigkeit genannt. Wir lesen: lasset uns die Gerechtigkeit tun, damit wir schließlich gerettet werden (19_3). Wenn wir die Gerechtigkeit vor Gott vollbringen, werden wir in sein Reich eingehen und die Verheißung empfangen (11_7, vergl. 12_1, 13_1). Es wäre durchaus irrig zu behaupten, daß diese Gerechtigkeit mit den jüdischen Gesetzeswerken etwas zu tun hat, es ist die Gerechtigkeit, welche nach christlicher Grundanschauung Bedingung für den Eintritt in das Gottesreich ist. Aber es ist nicht zu übersehen, daß der Verfasser auf das Halten der göttlichen Gebote Wert legt, daß er von der Voraussetzung ausgeht: die Befolgung der Gebote schafft ewiges Leben (vergl. $17_{3,6}$, 19_3), daß der wichtige Gedanke einer einheitlichen normalen Sinnesrichtung, die Betonung der rechten Beschaffenheit des Herzens und der Gesinnung vollkommen zurücktritt. Der ganze Nachdruck wird auf die Betätigung in guten Werken gelegt. Das tritt deutlich 6_9 hervor, wo Clemens fragt, wer wird unser Fürsprecher sein, wenn wir nicht erfunden werden als die, welche heilige und gerechte Werke haben (*ἔργα ἔχοντες ὅσια καὶ δίκαια*). Eine gute Parallele dazu findet sich Aboth 4_{11}: Rabbi Eliezer, Sohn Jakobs, (um 140 lebend) sagt: wer ein Gebot erfüllt, erwirbt sich einen Fürsprecher (*παράκλητος*), und wer eine Übertretung begeht, erwirbt sich einen Ankläger (*κατήγορος*); Buße und gute Werke sind wie ein Schild vor der Bestrafung. Der Ausspruch ist im eschatologischen Sinn gemeint (vergl. ebenso wie hier Luk. 16_9). Dadurch, daß man Werke tut, gewinnt man eben den Eingang in das Gottesreich. Die Gnade hat nur insofern Bedeutung, als in der Taufe die Sünden vergeben werden. Der Blick auf das Gericht bestimmt das sittliche Verhalten. In diesem Sinn legt der Verfasser der Predigt am Schluß seiner Darlegungen das Bekenntnis ab: ich eile der Gerechtigkeit nachzujagen, auf daß ich wenigstens ihr nahe kommen kann, indem ich das zukünftige Gericht fürchte (18_2).

Ganz anders als in der Clemenshomilie ist die Position, welche Ignatius in seinen Briefen einnimmt. Dieser bringt die sittlichen Forderungen des Evangeliums auf einen Ausdruck, welcher den christlichen Grundanschauungen entspricht. Die innere Gebundenheit an Christus und an Gott ist ihm die Hauptsache; sie bildet das Grundmotiv für das sittliche Verhalten. Das Gefühl innerer Gebundenheit bildet das Band zwischen Religion und Sittlichkeit. Die Betätigung des Glaubens ist notwendige Folge des durch Christus hergestellten Verhältnisses des Menschen zu Gott. Der Glaube hat eine sittliche Triebkraft; er verhält sich zu der Liebe wie Anfang zu Ende. Wie der Christ aus Gott geboren, in Gott ist, so ist sein Leben ein Leben in Glauben und Liebe (vergl. Eph. 1_1, 14_1, Magn. 1_2, 13_1, Trall. 8_1, Phil. 11_2).[1]) Ist demnach für Ignatius die Einheit des Gläubigen mit Christus, welche zugleich Einheit mit Gott ist, das zentrale Motiv des sittlichen Handelns, so liegen gleichwohl in seinen Briefen, indem dieses Grundprinzip nicht konsequent durchgeführt wird, Ansätze zu einer moralistischen Betrachtungsweise vor. Denn erstens wird bisweilen überaus einseitig die Norm des Christenwandels betont. Ignatius spricht vom *νόμος Ἰησοῦ Χριστοῦ* (Magn. 2_1), von *ἐντολή* und *ἐντολαί* (Phil. 1, Trall. 13_2 [dem Bischof untertan wie dem Gebot], Röm. Inscr., Magn. 4_1, Smyrn. 8_1), von *διατάγματα* (Trall. 7_1) und *δόγματα* (Magn. 13_1). Anderseits heißt es: Christus selbst ist *διδάσκαλος*, der Lehrer schlechthin (vergl. Eph. 15_1, Magn. 9_2). Nun ist gewiß zuzugeben, daß bei diesem Wertlegen auf die Norm nicht an eine äußerliche Gesetzlichkeit zu denken ist. Ignatius betont die Innerlichkeit; die Einheit des Gläubigen mit Christus und Gott ist ihm die Hauptsache. Gleichwohl kann doch nicht bestritten werden, daß in seinen Ausführungen eine gewisse Legalisierung des sittlichen Lebens vorliegt. Es ist von einer äußerlichen Gesetzesnorm die Rede. Das Wort Christi (vergl. Eph. 15_2 *λόγος Ἰησοῦ*) ist ein Gesetz oder Gebot (vergl. Magn. 2, Trall. 3); die Lehren der Apostel sind bestimmte Verordnungen (vergl. Magn. 13). Durch deren Befolgung kommt es zu einem geordneten Gemeindewesen. Dieser Standpunkt des Ignatius erklärt sich indes nicht aus einer Einwirkung des Judentums, sondern aus den geschicht-

[1]) Eigentümlich ist die Ausdrucksweise Magn. 5_2: *οἱ δὲ πιστοὶ ἐν ἀγάπῃ χαρακτῆρα θεοῦ πατρὸς διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ*, vergl. schon 1. Clem. 33_4 Gott *τὸν ἄνθρωπον . . . . . ἔπλασεν τῆς ἑαυτοῦ εἰκόνος χαρακτῆρα*, sodann Lev. 13_{28} (*χαρακτὴρ τοῦ κατακαύματος*), 2. Makk. 4_{10}, 4. Makk. 15_4 sowie den Sprachgebrauch bei Philo. Wenn Röm. 9_3 von der Liebe der Gemeinden die Rede ist, welche Ignatius aufgenommen haben im Namen Jesu Christi (*εἰς ὄνομα Ἰησοῦ Χριστοῦ*), so entspricht das der rabbinischen Formel לשום לשם (vergl. bereits Matth. $10_{41, 42}$).

lichen Verhältnissen, vornehmlich aus dem Kampf gegen die Irrlehrer. Zweitens wird in pointierter Weise auf die Vergeltung hingewiesen; der Lohn wird als Motiv des sittlichen Handelns einseitig betont. Besonders der Brief an Polykarp kommt hierfür in Betracht. Ignatius ermahnt: man solle Gott, dem Kriegsherrn, gefallen, von dem man den Sold empfängt. Die Einlagen (τὰ δεπόσιτα) sind die Werke, damit man künftig das Spargeld (τὰ ἄκκεπτα) würdig empfange (vergl. 6_2).[1]) Hier liegt eine Berührung mit dem Judentum vor. Die jüdische Vergeltungstheorie ist die gleiche. Nur fehlt bei Ignatius der Furchtgedanke, wie auch der Hinweis auf das Gericht zurücktritt.[2]) Das ist sehr charakteristisch. Der Gläubige weiß sich eben mit Christus und Gott verbunden. Im einzelnen ermahnt Ignatius die Leser seiner Briefe zur Betätigung des Glaubens, zum Gutestun[3]) und zur Sanftmut.[4]) Die geschlechtliche Enthaltsamkeit erscheint ihm wertvoll (vergl. Polyc. 5_2). Daneben schätzt er das Martyrium. Es hat für ihn die Bedeutung eines erlösenden ἀντίψυχον; er meint, daß sein in Aussicht stehender Märtyrertod, dem er mit Freuden entgegengeht, den Christen Stärkung und Förderung des Lebens verschafft. Anderseits erreiche in dem Martyrium die Nachahmung Christi (vergl. Eph. 10_3) ihren Höhepunkt. Statt Gewalt mit Gewalt zu erwidern, gelte es, um der Sache des Glaubens willen zu dulden (vergl. Eph. 21_1, Röm. 6_2, Smyrn. 4_2, 11). Die Meinung des Ignatius erinnert an die jüdische Anschauung: jedes Martyrium ist verdienstlich. Wer das Martyrium erlitten hat, kommt in das ewige Leben (vergl. 4. Makk. 1_{11}, 6_{29}, 17_{21}).[5])

Es sind demnach verschiedene Gesichtspunkte, unter denen in den

---

[1]) Smyrn. 12 ist von einem Vergelten der Gnade die Rede (vergl. 12_1 ἀμείψεται αὐτὸν ἡ χάρις κατὰ πάντα). Smyrn. 9_2 lesen wir: ἀμείβοι ὑμῖν θεός). Das Wort μισθός fehlt.

[2]) Vgl. nur Phil. 5_1 und Eph. 11_1 (fürchten die Langmut Gottes, welche zum Gericht werden kann).

[3]) καλοκἀγαθία (Eph. 14_1). Das Wort fehlt im Neuen Testament, vergl. aber 4. Makk. $1_{8,10}$, 3_{18}, 11_{22}, 13_{25}, 15_9.

[4]) πραυπάθεια (Trall. 8_1), vergl. dazu Philo, de Abrahamo, M. II, 31, de profugis, M. I, 547. Eigentümlich ist die Vorstellung Eph. 3_1: gesalbt werden (ὑπαλειφθῆναι) mit Glaube, Vermahnung, Geduld und Langmut, vergl. Philo, leg. ad Cajum, M. II, 569.

[5]) Dem Polykarp besteht das sittliche Leben darin, daß man Gerechtigkeit übt, das tut, was vor Gott rechtschaffen ist (vergl. $3_{1,3}$, 4_1, 5_2, $9_{1,2}$). Wenn dabei das Fasten neben dem Gebet genannt wird (7_2), so tritt doch die Beziehung auf die alttestamentlichen Gebote vollkommen zurück. Die Position des Polykarp ist wie die des Ignatius christocentrisch: das Verbundensein mit Jesus sowie die Beobachtung seiner Gebote führt zur Vollkommenheit.

Schriften der Apostolischen Väter das sittliche Leben betrachtet wird. Überall finden wir die Überzeugung, daß die Gläubigen neue Kraft zu sittlichem Leben besitzen. Gott ist die Quelle alles Guten; sein Geist läßt es in den Gläubigen zur Heiligung kommen. Aber die Reflexion darüber, daß der Glaube an die Gottesherrschaft, daß das Verbundensein mit Gott die Grundlage des gesamten Christenlebens bilden muß, tritt hier und dort auffallend zurück. Wie im Judentum werden häufig Glaube und Werke auf eine Linie gestellt. Aus dem Glauben wird ein Werk gemacht. Die Sündenvergebung wird auf die Taufe beschränkt gedacht und von hier aus die Notwendigkeit der sittlichen Betätigung betont. Dadurch kommt es bei den Apostolischen Vätern zu einem Moralismus. Die Religion ist wesentlich Moral. Nicht sowohl die Gesinnung als auch die Werke werden betont. Man meint, daß man mit Werken auf Gott Eindruck machen kann. Wie im rabbinischen Judentum erscheint im Grunde, besonders bei Clemens und in dem Hermasbuch, das gesetzliche Verhalten vor Gott als Religiosität. Die Beobachtung des göttlichen Gebots ist der Heilsweg. Das Verhältnis des Gläubigen zu Gott bekommt einen rechtlichen Charakter. Das Wesen des Evangeliums wird in der gesetzlichen Seite gesehen; das Evangelium ist nicht in erster Linie Darbietung von Gnade, sondern eine Botschaft, die vorschreibt, wie man richtig leben soll. Man denkt an die neue sittliche Lebensführung, welche durch Christus hergestellt ist. Aus der Erkenntnis dieser Lebensführung soll das Tun hervorgehen. Die enge Berührung mit dem Judentum ist nicht zu verkennen. Wie im Judentum das Formalprinzip aller Ethik die Thora und die Tradition ist, so hier das Gebot Gottes. Und wie im Judentum das göttliche Gebot von außen an den Menschen herantritt, wie eine innere Verbindung zwischen der äußeren Satzung und der Gewissensforderung im allgemeinen fehlt, so ist das auch bei den Apostolischen Vätern teilweise der Fall. Die freie Selbstbestimmung ist nicht klar erfaßt. Das Verhältnis des inneren Sittengesetzes zu den Geboten wird nicht berücksichtigt. Es fehlt daher der wahre Freiheitsbegriff. Ferner wird das durch Christus hergestellte neue Gesetz in eine Reihe von Bestimmungen für die christliche Lebensführung auseinandergelegt. Für die einzelnen menschlichen Verhältnisse werden Vorschriften gegeben; die Pflichten werden gleichsam katalogisiert. Hier und dort bleibt das Interesse am einzelnen haften; allgemeine sittliche Gesichtspunkte treten zurück. Ja, man entwirft ein förmliches Schema für den richtigen Lebenswandel. Das Denken ist auf die Kasuistik gerichtet. Weiter muß man sagen: oft unterscheiden sich die einzelnen Gebote, welche die Apostolischen Väter einschärfen, nur graduell von den jüdischen. Insbesondere mit der jüdischen Spruchweisheit besteht ein enger Zusammenhang. Häufig ist dieselbe einfach übernommen, wie auch vielfach das Alte Testament

zum Zweck der Ermahnung und zur Begründung der Sittlichkeit von den Apostolischen Vätern herangezogen wird. Wie in der Spruchweisheit der Juden oft ein gewisser Utilitarismus sich geltend macht, so auch in den Anschauungen der Apostolischen Väter. Wenn man die Ethik des Paulus mit der der Apostolischen Väter und der jüdischen Spruchweisheit vergleicht, so erkennt man leicht, wie stark hier die Einwirkung des jüdischen Geistes, selbst in der sittlichen Grundstimmung, auf das Christentum der nachapostolischen Zeit gewesen ist. Endlich finden wir bei den Apostolischen Vätern meist eine sehr ausgeprägte Lohnvorstellung. Die Sittlichkeit wird nach bestimmten Leistungen taxiert und dafür von Gott, dem Vergelter, Lohn erwartet. Wie bei den Juden, so steht auch hier die Frage im Vordergrund, ob man bei dem Endgericht vor dem Urteil Gottes besteht. Der Begriff der Gerechtigkeit hat dabei mehrfach die Bedeutung einer gesetzlichen Leistung, welche auf Lohn Anwartschaft hat. Nach christlicher Grundanschauung ist dagegen Gerechtigkeit in erster Linie eine Gesinnung, und zwar Liebe. Auch den im Judentum verbreiteten Gedanken, daß überpflichtmäßige Leistungen besonders belohnt werden, finden wir wieder. Durch genaue Erfüllung des göttlichen Willens erwirbt man das Heil, während anderseits davon die Rede ist, daß aus Gnade das Heil dargeboten wird. So entsteht eine Uneinheitlichkeit, ein Schwanken. Wo der Glaube an überpflichtmäßige Handlungen besteht, tritt nach und nach eine Verkümmerung der Sittlichkeit ein.

5. Die Vorstellungen über die Kirche und das Ende der Welt.

Die Christen im ersten und zweiten Jahrhundert waren in ihrem Glaubensleben aufs stärkste durch die Erwartung der nahen Vollendung des Heilswerkes beeinflußt. Man lebte gleichsam in der Zukunft und betrachtete den Heilsbesitz in der Gegenwart als Einleitung dessen, was bald kommen wird. Und zwar ist nach christlicher Grundanschauung die diesseitige Welt nicht der letzte Zweck, den Gott verfolgt. Die Welt besteht nur um der Verwirklichung des Gottesreiches willen; sie wird dem idealen Zustand des Gottesreiches einst weichen, in welchem ewiges Leben zu finden ist. Dieses in der Gegenwart bereits zu erwerben, ist durch Jesus möglich geworden. Jesus hat das Heil, Sündenvergebung, Leben prinzipiell beschafft. Im Glauben werden diese Güter angeeignet. Die Vollendung des Heils bricht mit der Ankunft Christi und dem Ende des jetzigen Weltlaufs an. Zugleich erfolgt das Gericht, der große Abschluß der Entwicklung der Menschheit auf dieser Erde, die Vergeltung, die Scheidung der Guten von den Bösen, das Eingehen der Gläubigen in die ewige Seligkeit. Es beginnt

dann eine neue Weltordnung, „ein neuer Himmel und eine neue Erde“. Trotz dieser Hoffnung auf den baldigen Eintritt des Vollendungszustandes unterließen es die Gläubigen nicht, bestimmte Grundsätze über Ordnungen und Formen der christlichen Gemeinschaft aufzustellen sowie über die Notwendigkeit eines geregelten Gemeindelebens zu reflektieren. Das geschah vor allem in der Zeit, als der Hoffnungsgedanke nachließ, als man mit dem Weiterbestand der Welt rechnete, als die einzelnen Gemeinden sich äußerlich fester zusammenschlossen, und die Kirche sich organisierte. Nach christlicher Grundanschauung ist die Kirche die Gemeinschaft aller derer, welche das Evangelium im Glauben angenommen haben und auf den Namen Christi getauft sind. Die Kirche besteht aus einzelnen Gemeinden, welche über die Welt hin zerstreut sind; sie wird zusammen gehalten durch die geistigen Güter, welche Christus gebracht hat. Die Kirche gleicht einem Leibe. Christus ist das Haupt, von dem alles Leben ausgeht. Auf der Verbindung mit Christus beruht die Heiligkeit der Gläubigen. Diese bilden eine große Familie von Brüdern in Christus; sie wissen sich zum Gottesreich berufen; sie haben in dem Geist, der sie mit der Fülle des Göttlichen ausrüstet, einen Beweis ihrer Gottzugehörigkeit. In der Kirche ist vermöge des Geistes die Heilswirksamkeit Gottes kräftig. Und zwar nehmen alle Glieder der Kirche vor Gott die gleiche Stellung ein. Alle haben die Aufgabe, mit ihrer Liebe zur Erbauung der Kirche zu dienen, zur Herbeiführung der Gottesherrschaft zu wirken, zur Verbreitung der Predigt vom Gottesreich beizutragen. Das Ideal dabei ist, daß alle einander gegenseitig sich ergänzen und zur Förderung des christlichen Lebens in der Welt zusammenwirken. Zu dieser Förderung versammeln sich auch die Glieder der Kirche zu kultischen Feiern, zu gottesdienstlichen Akten, deren Höhepunkt das Gebet bildet.

Nach diesen Vormerkungen betrachten wir die Gedanken bei den Apostolischen Vätern. Von vornherein ist klar, daß bei den Anschauungen hinsichtlich der Heilszukunft ein enger Anschluß an das Judentum stattfindet. Gerade in diesem Punkt war ja Christentum und Judentum eng verbunden. Unter Benutzung jüdischer Begriffe und Bilder suchten sich die Christen die Zukunft klar zu machen. Unter nur geringen Modifikationen wurde von den Jesusgläubigen das alttestamentlich-jüdische Zukunftsbild übernommen.

In dem ersten Clemensbrief ist von der Vollendung des Heilswerkes Christi wenig die Rede. Konkrete Anschauungen, lebendige Schilderungen von dem Ende der Dinge fehlen. Der Verfasser richtet sein Hauptinteresse auf die Allgegenwart Gottes in der Natur. Gott ist gegenwärtig; er schaut alles. Das ist dem Clemens von besonderer Bedeutung. Wenn es 21_3 heißt: der Herr ist nahe (*ἐγγὺς ἐστιν*, vergl. 27_3), so denkt er dabei nicht an die

Nähe der Parusie, sondern an die Allgegenwart Gottes. Nur 23_4f. ist von dem Kommen des Herrn die Rede. Indes hat es große Wahrscheinlichkeit, daß Clemens die Errichtung eines diesseitigen irdischen Messiasreiches erhofft hat. Er sagt nämlich, daß die Apostel in der Freudigkeit des heiligen Geistes hinauszogen, um die frohe Botschaft zu verkündigen: das Kommen des Gottesreiches sei zu erwarten (*τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ μέλλειν ἔρχεσθαι*, 42_3). Insbesondere erinnert die Art, wie Clemens von der Erscheinung des Christusreiches redet (vergl. 50_3 *ἐν τῇ ἐπισκοπῇ τῆς βασιλείας τοῦ Χριστοῦ*), an Henoch 38_1, wo es heißt: wann die Gemeinde der Gerechten sichtbar werden wird, (nämlich vom Himmel her)... wo wird dann die Wohnung der Sünder sein? Die Seelen der bis zu dieser Zeit verstorbenen Frommen werden in einem ihnen von Gott gewiesenen Ort aufbewahrt. Das nimmt Clemens im Anschluß an die jüdische Vorstellung von den Hadeskammern an.[1]) Die Seelen der Abgeschiedenen leben nach ihm in einem Zwischenzustand und warten dort der großen und herrlichen Verheißungen (34_7), welche Gott allen Gläubigen gegeben hat (vergl. 27_1, 35_4).

Wenn dann Clemens von der Voraussetzung ausgeht, daß Ausschließung von dieser Hoffnung identisch ist mit der Ausschließung aus der Kirche (vergl. 57_2), so entspricht das der jüdischen Vorstellung von dem Wert der Gemeinde. Im einzelnen wird der Gedanke der christlichen Gemeinschaft mit verschiedenen alttestamentlich-jüdischen Bildern ausgedrückt. Gott hat durch Christus die Gemeinde geschaffen; er hat die Christen zu einem auserwählten Teil (*ἐκλογῆς μέρος*) gemacht (29_1). Das wird mit Stellen wie Deut. 4_{34}, 14_2, 32_8f. begründet. Die Christen sind eins der Völker der Erde. In der christlichen Gemeinschaft sind die Gott Liebenden vereinigt. Die Christen sind Gottes Volk, der Tempel Gottes, die Herde, die Schafe seiner Weide (16_1, 44_3, 54_2, 57_2, 59_4). Daneben gebraucht Clemens das Bild von dem aus vielen Gliedern bestehenden Leib (vergl. 37_5, 38_1, 46_7) und betont: alle Gläubigen sind durch Christus zu einem Gesamtleben vereinigt. Jeder hat seine bestimmte Aufgabe. Jeder muß sich demütig dem Ganzen unterordnen.[2])

---

[1]) Vergl. besond. 50_3 und 4. Esr. 7_{78}f. $_{88}$f. Wenn Clemens vom *τόπος δόξης* (5_4), vom *ἅγιος τόπος* (5_7) spricht, so liegt hier eine andere Vorstellung vor. Tobit 3_6 ist vom *αἰώνιος τόπος* die Rede (vergl. 3_{10}, 13_2). Josephus spricht davon, daß die Seelen in ihr Vaterland (*εἰς οἰκεῖον τόπον*) zurückkehren werden, vergl. zu dem Wort *τόπος* auch AG. 1_{25}.

[2]) Das Wort *ἐκκλησία* findet sich nur 1. Clem. Inscr. und 44_3, 47_6. Wenn es 1. Clem. Inscr. heißt: *ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ ἡ παροικοῦσα Ῥώμην* ..., so entspricht das dem Sprachgebrauch der Sept. Hier wird *παροικεῖν* für גור gebraucht. Im N. T. findet sich *παροικεῖν* nur Luk. 24_{18}, Hebr. 11_9, vergl. *παροικία*, AG. 13_{17}, 1. Petr. 1_{17}, *πάροικος* AG. $7_{6,29}$, Eph. 2_{19}, 1. Petr. 2_{11}.

Bei den ausführlichen Darlegungen über die christliche Gemeinschaft ist die Hauptabsicht des Clemens die: die Notwendigkeit und Bedeutung eines besonderen Gemeindevorstandes zu begründen. Auf Amt und Amtsträger richtet er den Blick und gibt bestimmte Richtlinien. Nach christlicher Grundanschauung bilden die Gläubigen alle eine heilige, königliche Priesterschaft. Clemens spricht nie schlechthin von dem Priestertum aller Christen. Zwar sollen nach ihm die Beamten mit Zustimmung der ganzen Gemeinde angestellt werden; an der Ausgießung des heiligen Geistes auf alle Gläubigen wird festgehalten, aber es wird ein bestimmter Unterschied gemacht zwischen Klerikern und Laien.[1]) Durchgehend fordert Clemens von den Christen in Korinth den Gehorsam gegen die Gemeindevorsteher, gegen die Organe, durch welche Gott in erster Linie seinen Willen mitteilt. Dieser Dualismus von Lehrenden und Lernenden hat seine Parallele in der Synagoge. Hier steht der Gemeinde gegenüber das Rabbinat. Die Gemeinde wird von diesem geleitet. Ferner ist nach Clemens das Amt fortwährender Heilsvermittlung notwendig. Die Autorität des Amtes beruht auf der Einsetzung durch die von Gott bestellten Apostel. Ob das Apostelamt selbst irgendwie auf die Gemeindevorsteher überging, ist nicht deutlich. Man hat auf Grund von Kapitel 40, 42 und 43 gemeint: die Gemeindevorsteher sind als Nachfolger der Priester und der Leviten zu betrachten. In ihnen setzt sich das alttestamentliche Priestertum als äußerliche Institution fort. Der Inhalt der Befugnisse des Vorsteheramtes deckt sich mit den alttestamentlichen Verordnungen; der alttestamentliche Priesterbegriff ist also von Clemens übernommen worden. Aber dem ist nicht so, denn von einer Fortdauer des Priesteramtes ist nirgends die Rede. Es wird nicht gesagt, daß die alttestamentliche Ordnung für die Christen Gültigkeit hat. Clemens will überhaupt nicht eine Theorie über die typische Bedeutung des alttestamentlichen Priestertums geben. Er betrachtet die im Alten Testament vorgeschriebene Stände-

---

Besonders Philo bedient sich dieser Ausdrücke, um diejenigen zu charakterisieren, welche ihr wahres Vaterland nicht bewohnen, vergl. de conf. ling., M. I, 416 (*οἱ κατὰ Μωυσῆν σοφοὶ πάντες εἰσάγονται παροικοῦντες*), de Cherubim, M. I, 161, de sacr. Abelis et Caini, M. I, 170. Das Wort findet sich auch im Talmud, vergl. jer. Baba kamma 3c אכסניי פרכא (*ξένος, πάροχος*).

[1]) Vergl. 1. Clem. 40_5: *ὁ λαϊκὸς ἄνθρωπος τοῖς λαϊκοῖς προστάγμασιν δέδεται.* Das Wort *λαϊκός* dient zur Bezeichnung des Volkes im Gegensatz zu den Priestern in der Übersetzung bei Aquila, Theodotion und Symmachus. Daß die hellenistischen Juden das Wort *λαϊκός* anwandten, um einen, der nicht zum Stamme Levi gehört, zu bezeichnen, läßt sich nicht wahrscheinlich machen. Auch mit dem rabbinischen Am-haarez hat das Wort nichts zu tun.

teilung in Priester, Leviten und Laien nur als Vorbild des kirchlichen Amtes, und seine Meinung ist: wie nach dem Alten Testament alles an eine bestimmte Ordnung gebunden ist, so muß es auch in den christlichen Gemeinden sein. Die Gesetzlichkeit, welche Clemens zur Aufrechterhaltung der Gemeindeorganisation fordert, basiert demnach nicht auf dem alttestamentlichen Gesetz, sondern auf dem Gesetz der Ordnung. Er benutzt in freier Weise alttestamentliche Schriftstellen (vergl. 42_5: Jes. 60_{17}; 43_1 f.: Num. 12_7), ohne die Bestimmungen des levitischen Gesetzes auf die Gemeindebeamten zu übertragen.[1]

Ähnlich ist die Position, welche Clemens in der Beurteilung des christlichen Kultus einnimmt. Er stellt, um die Notwendigkeit der Ordnung zu betonen, die alttestamentlichen Kultusvorschriften und die christlichen Institutionen einander gegenüber und meint: wie durch göttliches Gebot den Juden die Ordnung ihres Gottesdienstes vorgeschrieben wurde, so muß der christliche Gottesdienst nach bestimmten Regeln geordnet sein (vergl. Kap. 40, 41). Es handelt sich für Clemens also auch hier nicht um Übertragung alttestamentlicher Bestimmungen auf die Personen und Akte des Kultus. Es ist durchaus irrig, wenn man aus der Berufung auf den mosaischen Ritus auf eine Gleichstellung des jüdischen und christlichen Ritus schließt. Das ist allein schon dadurch ausgeschlossen, daß das Gebot, nur in Jerusalem zu opfern (41_2), in keiner Weise auf den christlichen Kultus anwendbar ist.

Endlich hat die Betonung des Traditionsprinzips durch Clemens seine Parallele im Judentum. Man hat mit Recht gesagt: im ersten Clemensbrief taucht zuerst in der christlichen Literatur der Gedanke einer fortlaufenden Tradition auf.[2] Wenn Clemens 7_2 mahnt: wir wollen

[1]) Daß dabei die alttestamentliche Terminologie auf die Begriffsbildung des Clemens stark eingewirkt hat, beweist vornehmlich der Gebrauch von *λειτουργεῖν* (vergl. 9_2, 32_2, $34_{5,6}$ [Zitat], 43_4, 44_3), *λειτουργία* (vergl. 9_4, 20_{10}, $40_{2,5}$, 41_1, $44_{2,3,6}$), *λειτουργός* (vergl. 8_1, 36_3 [Zitat], 41_2). Diese Worte finden sich bei den Apostolischen Vätern nur in der Didache (15_1) und bei Hermas (5 mal), im Neuen Testament verhältnismäßig selten (vergl. besonders Hebr.), dagegen oft in der Sept. (term. technic. der alttestamentlichen Kultussprache); *λατρεύειν*, welches nach dem Sprachgebrauch der Sept. von dem Gottesdienst des ganzen Volkes, von seinem religiösen Gesamtverhalten steht, findet sich nur 1. Clem. 45_7 (bei Heranziehung einer a.t. Geschichte).

[2]) *παράδοσις* steht nur 7_2 (sonst überhaupt nicht bei den Apostolischen Vätern), vergl. jedoch im Neuen Testament außer den Stellen, wo auf die jüdische *παράδοσις* hingewiesen wird (vergl. Matth. $15_{2,3,6}$, Mark. $7_{3,5,8,9,13}$, Gal. 1_{14}), noch Kol. 2_8 sowie 1. Kor. 11_2 und 2. Thess. 2_{15}, 3_6. Die *παραδόσεις* beziehen sich teils auf Lehre, teils auf Gebräuche. Wenn Paulus 1. Kor. 11_{23} *παραδιδόναι* gebraucht, so entspricht das nicht dem griechisch-sacralen

nach der herrlichen und erhabenen Regel, die uns überliefert ist (τὸν εὐκλεῆ καὶ σεμνὸν τῆς παραδόσεως ἡμῶν κανόνα[1])) leben, so denkt er dabei an die Überlieferung der Apostel. Diese werden von ihm in erster Linie als die Lehrer betrachtet, auf denen die Kirche ruht. An ihre Verkündigung, deren Wahrheit durch den heiligen Geist verbürgt ist, hat die christliche Lehre anzuknüpfen. Wenn nun auch im einzelnen bestimmtere Angaben über die Verbindung des Amtes mit der Lehrtradition fehlen, so wird doch der Lehrautorität eine nicht geringe Bedeutung zugeschrieben.

Das ist in gleicher Weise in dem Hirten des Hermas der Fall. Ohne daß die Lehrtätigkeit in eine enge Verbindung mit dem Amt der Gemeindevorsteher gebracht wird, gilt dem Hermas die Lehrtradition, wie sie in der Kirche vorhanden ist, als Norm für Glauben und Lehre. Die Kirche ist ihm die Lehrerin der Wahrheit, die Gesetzgeberin im Auftrage Christi. Im besonderen behandelt Hermas das durch praktische Bedenken nahe gelegte Problem des Verhältnisses der empirischen und der idealen Kirche, indem er beider Bedeutung mit verschiedenen, alttestamentlich-jüdischen Bildern zum Ausdruck bringt.[2]) Die Kirche ist ihm einmal die Gemeinde der Gerechten, d. h. aller derer, welche Gerechtigkeit üben (vergl. Vis II, 3_3 und 2_7). Die Kirche verbürgt das Heil durch Institutionen. In der Kirche kann die Sünde leichter getilgt werden als außerhalb derselben (vergl. Vis. III, $7_{5,6}$). Die Nachwirkung jüdischer Vorstellungen ist hier deutlich zu beobachten. Die Kirche ist ihm sodann ein vor der Entstehung der Welt geschaffener Äon. Die Kirche auf Erden ist nur die Offenbarung dieses Äons. Im Himmel existiert das Urbild. Die ganze Schöpfung dient dem Bestand der Kirche (vergl. Vis. I, $3_{3,4}$, II, 4_1). Zu diesen und ähnlichen Reflexionen lagen gewiß Anknüpfungspunkte in der christlichen Verkündigung vor (vergl. Gal. 4_{26}, Hebr. 12_{23}, 13_{14}, Offenb. 3_{12}, 20_9, 21_2 f.). Das Ideal der Theokratie steht schon jetzt vor Gottes Angesicht. Der gegenwärtige Bestand der Kirche ist der Anfang der Verwirklichung des Ideals. Analoge Vorstellungen finden wir aber auch im Judentum. Die Juden liebten es, wertvolle Dinge bei Gott präexistent zu denken sowie mit dem göttlichen Heilsrat, welcher

Sprachgebrauch, sondern dem jüdischen, denn es handelt sich um einen geschichtlichen Bericht, der durch Tradition überliefert wird. Der christliche Traditionsbegriff entspricht vollkommen dem jüdischen; das Wort παράδοσις entspricht der מסרת (vergl. Aboth 1_1).

[1]) 1. Clem. 1_3 und 41_1 steht κανών in anderer Bedeutung.

[2]) Vergl. so Vis. IV, 2_1 (eine Jungfrau, geschmückt wie eine Braut, die aus ihrer Kammer hervorgeht), vergl. Psalm 19_6 und Offenb. 21_2 sowie Assumptio Mos. 11_{12}; Sim. IX (ein Turm, welcher auf mächtigen Fundamenten ruht (vergl. 4. Esr. 10_{27}); der Begriff ἐκκλησία findet sich Sim. IX, 13_1, $18_{3,4}$ u. ö.

sich in der Geschichte verwirklicht, in Verbindung zu bringen. Insbesondere berührt sich Hermas mit der speziell von Philo ausgeprägten Vorstellung eines idealen Prototyps. Und wenn Hermas sagt, daß die Kirche Zweck der Schöpfung ist, daß der Kirche alles dienen muß, so ist damit der im Judentum verbreitete Gedanke, daß das Volk Israel als Zweck der Schöpfung zu betrachten sei (vergl. Assumptio Mosis 1_{12}, Ap. Bar. 14_{19}, 4. Esr. 6_{55}, $_{59}$, 7_{11}, vergl. auch Sifre 77b zu Deut. 11_{10}, wo ebendasselbe von den Gerechten gesagt ist), zu vergleichen.

Nun ist nach Hermas die Kirche auf Erden in das Erbe der göttlichen Verheißungen eingetreten. Sie wird überwacht von Engeln (vergl. Sim. V, 6_2); sie erhebt sich über dem Wasser der Taufe und ist festgegründet wie ein Turm. Aber der Kirche steht noch eine Entwicklung bevor, der Prozeß einer durch sittliche Zucht zu bewirkenden Reinigung. Das Prädikat der Reinheit kommt der Kirche erst in der Zeit der Vollendung zu (vergl. Vis. III, 8, IV, 3 und Sim. IX, 9). Sim. IX, 18_4 läßt uns das alttestamentliche Ideal erkennen, das dem Hermas vorschwebt. Er meint; wenn die Kirche ein Leib, eine Gesinnung, ein Denken, ein Glaube, eine Liebe sein wird, dann wird der Sohn Gottes unter ihnen jauchzen und sich freuen, daß er sein Volk rein empfangen hat (*λαὸν καθαρόν*). Diese Verbindung steht vielleicht in Beziehung zu Sap. Sal. 10_{15} (*λαὸν ὅσιον, σπέρμα*). Anderseits heißt es: alle Glieder der Kirche bilden einen Bau, dessen Steine sich aufs engste miteinander zusammenschließen. Vor der Vollendung des Baues kommt der Herr und stößt die schlechten Steine aus und setzt an ihre Stelle solche, deren Brauchbarkeit er voraussieht, so daß nun die Vollendung zu erwarten steht (vergl. Sim. IX, 5f.).

Auf die Vollendung will Hermas den Blick der Leser seines Buches richten. Er ist davon überzeugt, daß das Ende der Dinge nahe ist. Die gegenwärtige Welt geht dem Untergang entgegen; sie ist eine Stätte des Bösen und darum der Vernichtung wert. Die Bruderliebe der Gerechten kann hier nicht zur Entfaltung kommen. In dieser Welt werden weder Gerechte noch Sünder sichtbar; in der kommenden Welt wohnen nur Gerechte. Diese und ähnliche Gedanken finden sich in dem Buch des Hermas häufig. Dabei ist wiederum die enge Berührung mit der jüdischen Vorstellungswelt zu konstatieren. Erstens nämlich ist die Betonung der Sündenmacht auf Erden echt jüdisch. Mit dem Kosmischen ist die Machtsphäre des Bösen eng verbunden. Die Welt ist sündig, böse. Sie ist daher dem Untergang geweiht. Zweitens stellt Hermas genau so, wie die jüdischen Apokalyptiker es tun, Diesseits und Jenseits einander schroff gegenüber. Der Gegensatz der beiden Welten, des *αἰὼν οὗτος* und des *αἰὼν μέλλων*, ist

nicht vergeistigt. Freilich heißt es, daß die Welt um der Kirche willen geschaffen worden ist. Damit wird theoretisch der Dualismus gemieden. Drittens malt Hermas mit Farben der jüdischen Apokalyptiker die Drangsal näher aus, welche der kommenden Heilsvollendung vorangeht[1]); speziell stellt er die Drangsal symbolisch durch ein ungeheures Tier dar, indem er damit ein Vorbild der großen kommenden Not darbieten will. Er sah einst ein Tier; dieses glich einem Meerdrachen, aus dessen Rachen feurige Heuschrecken kamen. Es hatte eine Länge von ca. 100 Fuß und einen Kopf wie Ton; es wirbelte gewaltigen Staub auf, so daß die Sonne verfinstert wurde; es kam mit Feuerschnauben einher und machte den Eindruck, als ob es eine Stadt vertilgen wollte. Auf seinem Kopf hatte es vier Farben: schwarz, feuer- und blutrot, goldgelb, weiß (vergl. Vis. IV, 1_{10}). Einzelne Parallelen zu diesem Bilde finden sich in jüdischen Apokalypsen.[2])

Die Drangsal leitet die Heilsvollendung ein, mit welcher der neue Äon erscheint. Von der Parusie Christi ist dabei nicht die Rede. Das ist sehr beachtenswert. Ganz in alttestamentlicher Weise sagt Hermas: Gott gestaltet um die Himmel, die Berge, die Hügel, die Meere, und alles wird eben gemacht für seine Auserwählten, damit er ihnen die Verheißung mit großer Herrlichkeit und Freude erstatte, welche er ihnen verheißen hat, wenn sie die Gebote Gottes halten, die sie in starkem Glauben empfangen haben. (vergl. Vis. I, 3_4). Nur die Gerechten erhalten den Lohn des ewigen Lebens (vergl. Vis. II, $3_{2, 3}$, III, 8_4, IV, 3_5). Das Gericht entscheidet. Wie Hermas die jüdische Vorstellung hat, daß das Gericht auf Grund von Büchern vollzogen wird (vergl. Vis. I, 2_1, 3_2, Mand. VIII, 1 u. ö.), so ist ihm auf der andern Seite charakteristisch, daß er die Strafe der Ungehorsamen als Verbrennung beschreibt. Im vierten Gleichnis stellt er in bildlicher Redeweise den künftigen Unterschied zwischen Gerechten und Ungerechten dar. Die Heiden und Sünder, heißt es, die du als dürre Bäume siehst, die werden in jener Welt dürr und ohne Frucht erfunden und wie Holz verbrannt werden, und an ihnen wird offenbar sein, daß ihr Tun schlecht war in ihrem Leben, denn die Sünder werden verbrannt werden, weil sie gesündigt und nicht Buße getan haben. Die Heiden aber werden verbrannt werden, weil sie ihren Schöpfer nicht erkannt haben (vergl. Sim. IV_4). In den kanonischen Evangelien ist nur davon die Rede, daß den Gott-

---

[1]) Vergl. Vis. II, 3_4 *(θλῖψις ἔρχεται)*, III, 6_5 *(γένηται θ.)*, Sim. VII_7 (von denen, welche die Gebote halten, wird die Drangsal weichen), VI, 3_6, Sim. IX, 21_3.

[2]) Vergl. außer Offenb. Joh. 9_2f., 12 besond. Dan. 4 und das Material, welches S. Bochart, Hierozoicon, III, 222f. bietet.

losen das Feuer droht, das nicht verlöscht (vergl. Mark. $9_{43.\ 45.\ 47}$, auch Matth. $5_{22,\ 29}$, 10_{28}, 18_8). In jüdischen Schriften wird bisweilen von einer Möglichkeit der Vernichtung durch Feuer gesprochen.[1]) Anderseits nimmt Hermas entsprechend seiner Lohnvorstellung nach der Weise der Juden einen Unterschied in dem künftigen Herrlichkeitszustand an. Vis. III, 2_1 sagt er bei Beschreibung der Vollendung des großen Riesenbaues: den Märtyrern gehört die rechte Seite des Heiligtums (*τὰ δεξιὰ μέρη τοῦ ἁγιάσματος*), den übrigen die linke; aber beide, die zur Rechten und zur Linken, haben dieselben Gaben und dieselben Verheißungen, nur haben die zur Rechten eine gewisse Ehrenstellung (vergl. auch Vis. III, 5_5, 7_6, Sim. VIII, 6_6). Daneben sagt Hermas, daß die vollendeten Frommen unter der Schar der Engel wohnen. Die, welche recht tun, dürfen eingehen zu den heiligen Engeln (Vis. II, 2_7: *ἵνα γένηται ὑμῶν ἡ πάροδος μετὰ τῶν ἀγγέλων τῶν ἁγίων*, vergl. Sim. IX, 25_2); sie sind unter die Zahl der Engel eingeschrieben (Sim. IX, 24_4); ihr Platz ist unter den Engeln, wenn sie bis zum Ende im Dienst des Herrn beharren (Sim. IX, 27_2). Die Meinung ist nicht die, daß die vollendeten Frommen selbst Engel werden, sondern daß sie der Schar der Engel im Himmel werden zugezählt werden.[2])

---

[1]) Vergl. Dan. 7_{14}, Sibyll. III, 706, IV, 160f. Bereschith rabba C. 6 heißt es: Die Sonnenkugel hat ein Futteral (Psalm 19_5), und vor ihr befindet sich ein Teich mit Wasser, damit sie die Erde nicht versenge, jedoch einst wird der hochgelobte Gott die Sonne aus ihrem Behältnis hervorkommen lassen, und sie wird mit ihren Gluten die Gottlosen verbrennen, wie Mal. 3_{19} sagt.

[2]) Hen. 39_5 ist von den Wohnungen der Auserwählten und Gerechten bei den Engeln und ihren Lagerstätten bei den Heiligen die Rede, vergl. Hen. 51_4, anderseits die Vorstellungen Targum Canticum 4_{12}: nur Gerechte können in das Paradies eingehen, deren Seelen getragen werden durch Engel (עליד מלאכיא), Debarim rabba C. 11: Seele, . . . ich will dich wohnen lassen unter dem Throne meiner Herrlichkeit bei den Cherubim und Seraphim und himmlischen Scharen, Kethuboth 104a und Bamidbar rabba C. 11 g. E.: drei Scharen Engel gehen vom Thron Gottes aus, wenn ein Gerechter stirbt. Auch über die Abstufungen der Seligkeit im Himmel finden wir bei den Juden mannigfache Reflexionen. Gerade hier zeigt sich die Lebhaftigkeit der Phantasie. Zu der Bevorzugung der Märtyrer findet sich eine Parallele Pesachim 50a: Rab Joseph, Sohn des Rab Josua ben Levi fiel in Lethargie. Als er zu sich gekommen war, fragte ihn sein Vater: was hast du (im Himmel) gesehen? Die Welt umgestürzt, der Höchste am letzten Rang und der Niedrigste am ersten. Das ist nicht die verkehrte Welt, sondern die wahre, sagte er. Ich habe auch gehört, daß die Märtyrer die höchsten Plätze einnehmen. Die bei den Juden verbreitete Vorstellung von den Schätzen im Himmel fehlt bei Hermas, wie sie überhaupt bei den Apostolischen Vätern zurücktritt. Eigentümlich ist die Vorstellung Vis. I, 1_8: wenn der gerechte

Man hat endlich im Hermasbuch den Glauben an ein tausendjähriges Reich vorausgesetzt gefunden und besonders auf Stellen wie Vis. II, 2_5f., III, 5_5, 7_5f. hingewiesen. Wir lesen dort: die Zeit der Buße hat für die Auserwählten ein Ende. Vollendet sind die Tage der Buße für alle Heiligen. Den Heiden jedoch ist Bußfrist bis zum jüngsten Tage gegeben. Wenn der Bau vollendet ist, haben sie keinen Platz mehr und werden ausgeschlossen bleiben. Nur das eine bleibt ihnen noch, neben dem Turm zu liegen. Die Möglichkeit der Buße haben sie, indes in den Turm können sie nicht kommen. Das Problem kann nur durch eine Vergleichung sämtlicher Vorstellungen über die Kirche und das Ende der Welt im Hermasbuch entschieden werden. Tut man dies, so ist das eschatologische Bild, welches Hermas entwirft, dieses: auf die letzte, große Drangsal, welche die Christen zu erdulden haben, folgt das Kommen des Herrn, die Vollendung der Kirche. Aber damit tritt noch nicht das Ende der Dinge ein. Es folgt eine Periode, in welcher noch Sündern und Heiden die Möglichkeit der Bekehrung offen steht. Danach bricht der letzte Tag an, das Gericht, die Scheidung der Guten von den Bösen, das ewige Leben in dem künftigen Äon. Der letzte Tag ist für Hermas nicht identisch mit der Zeit der Vollendung des Turmbaues, d. h. der Kirche. Ist dem aber so, dann ist klar, daß das jüdisch-apokalyptische Schema von dem tausendjährigen Reich von Hermas übernommen ist.

Enge Berührungen mit dem Judentum zeigt weiter die Eschatologie

---

Mann das Gerechte sinnt, *κατορθοῦται ἡ δόξα αὐτοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς*). Das ist jüdisch gedacht.

Nicht klar sind die Vorstellungen, welche Hermas über den Tod hat. Der Begriff *θάνατος* hat wie bei den Juden so bei den Christen verschiedene Bedeutungen gehabt. *Θάνατος* als Ausdruck für die gerichtliche Konsequenz der Sünde findet sich Sim. VI, 2_3, VIII, 7_6, 9_4, Mand. XII, 1_3; *θάνατος* als Zustand und zwar im Gegensatz zum Leben lesen wir Sim. IX, $19_{1,2}$. Andererseits heißt es Sim. IX, $18_{1,2}$: die, welche Gott nicht kennen und Böses tun, sind zwar zum Tode verurteilt, alle aber, die Gott erkannt haben und böse handeln ..., verfallen dem ewigen Tode. Hier wird von Hermas ein Unterschied gemacht. Auch die Juden statuieren einen zweifachen Tod, einen in diesem und einen in dem zukünftigen Leben, vergl. Targum zu Jes. 22_{14}, 65_6, Taanith 11a. Weiter heißt es bei Hermas, Sim. VI, 2_2: weil sie in Betrügereien und eitlen Schwelgereien wandeln, werden sie von dem Engel zu Grunde gerichtet teils bis zum Tode, teils bis zum Verderben (*ἀπόλλυνται . . . εἰς θάνατον . . . εἰς καταφθοράν* [vergl. *καταφθορά* noch Sim. VI, $2_{3,4}$, im N. T. nicht in dieser Weise, vergl. jedoch Psalm 48_{11}, 2. Chron. 12_{12}, Sir. 28_6]) und Sim. VI, 2_4: der Tod führt zum ewigen Verderben (*ἀπώλεια* nur hier vorkommend). Mand. XII, 2_8 findet sich dieselbe Unterscheidung. Vom Hades ist bei Hermas nie die Rede.

des Barnabasbriefes. Auch hier kommt der Glaube an den Gegensatz zwischen Diesseits und Jenseits, die Trennung von Gegenwart und Zukunft, scharf zum Ausdruck. In diesem Äon herrscht die Sünde. Der Fromme erwartet einen heiligen Äon (*ἅγιος αἰών* 10_{11}, vergl. die lateinische Übersetzung des Jesus Sirach 17_{26} f., 24_{32} f. aevum sanctum), eine andere Welt (15_8). Die Gegenwart umfaßt die ganze Zeit von dem Fall Adams bis zur Rückkehr Christi (vergl. 15_5). Zwar gehören die Gläubigen bereits dem Jenseits an, wie ihnen das durch den Geist verbürgt ist, aber trotzdem gilt es, vor der Sünde sich zu hüten, die Sünde zu meiden, denn noch herrscht der Böse (vergl. 2_{10}). Seine Ermahnung, die Sünde der gegenwärtigen Zeit zu hassen, begründet Barnabas durch den Hinweis auf das vollendete Ärgernis, von dem Henoch 89_{61-64}, 90_{17} geschrieben hat (4_3). Damit verbindet er die Weissagung Daniels von den zehn Königsherrschaften und dem kleinen König und dem vierten Tier mit den zehn Hörnern und dem kleinen Nebenhorn ($4_{4,5}$). In echt jüdischer Weise gibt er den Grund an, warum das Ärgernis früher eingetreten ist, als es nach dem Spruch Henochs zu erwarten stand: Gott hat nämlich die Zeiten verkürzt, damit sein Liebling früher zu seinem Erbe gelange (4_3). Die Vorstellung eines tausendjährigen Reiches, das mit dem Erscheinen Christi beginnt, hat Barnabas offenbar nicht gehabt. Man hat das bisweilen behauptet und sich dafür besonders auf 6_{18}f. sowie auf 15_4f. berufen. Aber beide Stellen beweisen das nicht sicher. Der Hinweis auf die Herrschaft über die Tiere 6_{18} f. ist doch viel zu unbestimmt, um darin eine Anspielung auf den Chiliasmus finden zu können (vergl. auch Hebr. 2_6 f.).[1]) Wenn dann 15_4f. die sechs Schöpfungstage auf eine sechstausendjährige Dauer der Welt gedeutet werden, so folgt Barnabas damit der jüdischen Tradition. Nach dieser hat bei Gott ein Tag die Bedeutung von tausend Jahren (vergl. 2. Petr. 3_8). Sanhedrin 97a lesen wir: es ist gelehrt worden, daß die Welt nach sechstausend Jahren tausend Jahre ruhen wird (vergl. auch Jubil. 4_{30}, Slav. Hen. 33_1 f.). Nun ist aber sehr zu beachten, daß die Deutung des siebenten Tages von Barnabas unterlassen wird. Er sagt nur: alles wird in sechstausend Jahren vollendet sein; und er (Gott) ruhte aus am siebenten Tage, d. h. wenn sein Sohn gekommen sein und der Zeit des Ungerechten ein Ende gemacht, wenn er die Gottlosen gerichtet, wenn er Sonne, Mond und Sterne umgewandelt haben wird, dann wird

[1]) Von der Herrschaft über die Tiere spricht nach Bacher der Midrasch Bereschith rabba C. 34, § 12 zu Gen. 9_2. Die volle Herrschaft, welche Adam verheißen wurde (Gen. 1_{26}), wurde nicht Noah und seinen Nachkommen wiedergegeben, aber sie kehrte zurück in den Tagen Salomos (vergl. 1. Kön. 5_4), was eine Anspielung auf Salomos wunderbare Macht über die Tierwelt ist.

Gott am siebenten Tage glücklich ruhen. Von der Deutung des siebenten Tages auf die Herrschaft Christi und seiner Gläubigen ist also nicht die Rede. Auffällig ist nur, daß Barnabas 15_8 den achten Tag auf die neue Welt deutet, wozu nach seiner Ansicht eine Art Einleitung der Sonntag bildet, den die Christen feiern. Aber damit schließt sich Barnabas wiederum nur an die jüdische Tradition an.[1] Hier einen Anhaltspunkt dafür zu finden, daß er eben den Glauben an ein tausendjähriges Reich Christi teilt, geht nicht an, zumal da er überall in seinem Brief von der Voraussetzung ausgeht, daß mit dem Kommen Christi der künftige Äon beginnt, die andere Welt in die Erscheinung tritt. Analoge Anschauungen lesen wir in jüdischen Apokalypsen. 4. Esr. 7_{31} heißt es: nach sieben Tagen wird der Äon, der jetzt schläft, erwachen und die Vergänglichkeit desselben vergehen, vergl. Hen. 91_{12}. Wenn Barnabas endlich in der Stelle 6_{13} das Wort zitiert: *ἰδοὺ ποιῶ τὰ ἔσχατα ὡς τὰ πρῶτα*, so nimmt er damit einen Fundamentalsatz der jüdischen Apokalyptik auf. Urzeit ist gleich Endzeit. Das Ende wird werden, wie der Anfang gewesen ist (vergl. 4. Esr. 6_6, 7_{42}).[2]

Jüdische Elemente, die in den christlichen Vorstellungskreis übernommen sind, finden sich ferner in der Didache. Der Verfasser sagt, daß der gegenwärtige Zustand der Zerstreuung der Kirche nicht ihrem Wesen entspricht. Wenn auch Gott die Kirche heiligt und sie in der Liebe vollendet, so erreicht sie doch ihr Ziel auf dieser Welt nicht, nämlich, daß die Gesamtheit der Gläubigen von den Enden der Welt zusammengeführt werde in das himmlische Reich, das ihr bereitet ist (vergl. 9_4 und 10_5). Zu dieser Vorstellung finden sich jüdische

---

[1]) Nach Berachoth 57b gibt der Sabbath einen Vorbegriff der Seligkeit in der künftigen Welt; nach Aboda sara 3a, Midrasch zu Ruth 1_{17} und zu Koheleth 1_{15} ist der Sabbath Symbol und Abbild der jenseitigen Welt, vergl. Z. D. M. G. 1884, 258.

[2]) Vergl. im übrigen die auch bei Clemens und bei Hermas sich findende Vorstellung, daß im Himmel der *τόπος* der Frommen ist (vergl. 19_1) und zu dem Begriff *βασιλεία* 4_{13}, 7_{11}, 8_5. Von der Kirche ist im Barnabasbrief wenig die Rede. Nur zweimal findet sich das Wort *ἐκκλησία*, vergl. 6_{16} (Zitat) und 7_{11}. Barnabas liebt es, von der Christenheit als dem *λαός* zu sprechen. 14_6 heißt es, daß Gott Christus gebietet, die Gläubigen zu einem *λαὸς ἅγιος* sich zuzubereiten (*ἑτοιμάσαι ἑαυτῷ*). Dieser Begriff findet sich bei Barnabas im Vergleich mit den anderen Apostolischen Vätern am häufigsten. Wie im 1. Clem. kommt auch im Barnabasbrief das jüdische Traditionsprinzip zum Ausdruck. 19_{11} lesen wir: *φυλάξεις, ἃ παρέλαβες, μήτε προστιθεὶς μήτε ἀφαιρῶν* (vergl. ähnlich Did. 4_{13}). Ein Anklang dazu findet sich bei Josephus, c. Apion. I, 8 (wo *φυλάξεις, ἃ παρέλαβες* fehlt). Der Anklang erklärt sich aus Deut. 4_2, vergl. ferner Offenb. Joh. 22_{18} sowie Josephus, Ant. XX, 11_2 und Aristeas 311.

Parallelen. Die Juden pflegten zu beten, daß Gott die Zerstreuten aus der Mitte der Völker in Zion vereinigen möge. Die Zurückführung der Zerstreuten gehört zu den Objekten der messianischen Hoffnung (vergl. Psalm 147_2, Tobit $13_{5, 13}$, 2. Makk. $1_{27, 29}$, Sir. 33_{11}, Baruch 4_{37}).

Wie der Verfasser der Didache im einzelnen über die Vollendung der Kirche und über das Ende der Dinge geurteilt hat, geht aus dem Schlußkapitel hervor, das sich mit Matth. 24 eng berührt. Es ist die Rede von der Drangsal, welche der Parusie vorausgeht; es wird hingewiesen auf das Auftreten falscher Propheten, auf Bedrängnisse, welche über die Gemeinde kommen, auf das Gebahren des Teufels, des Antichrist, und die sich daraus ergebende Prüfung. Durch Zeichen und Wunder betört er die Menschen und reißt die Weltherrschaft an sich. Der Teufel ist der zukünftige Inhaber der Welt. Schon jetzt hat er das Eigentumsrecht; in den letzten Tagen wird er von der Welt vollkommen Besitz ergreifen. Seine Bezeichnung als *κοσμοπλανής* (16_4) findet sich zuerst hier in der urchristlichen Literatur (vergl. Offenb. Joh. 12_9). Aber Christus wird kommen und alle Heiligen mit ihm. Wenn Did. 16_6 als die drei Zeichen, welche unmittelbar dem Ende vorangehen, die Öffnung des Himmels (*ἐκπέτασις*)[1], der Posaunenton und die Auferstehung der Toten genannt werden, so wird man dabei erinnert an die Darstellung in den Sibyllinischen Orakeln (vergl. II, 188 f. und IV, 173 f.), wo die Zeichen genannt werden, welche das Ende der Dinge ankündigen. Von einem sichtbaren Reich Christi auf Erden ist in der Didache nicht die Rede; indes, da eine doppelte Auferstehung vorausgesetzt wird, und die erste Auferstehung auf die Heiligen beschränkt gedacht ist (vergl. $16_{6, 7}$), so ist offenbar von dem Verfasser der Chiliasmus vorausgesetzt.

Im übrigen ist bereits darauf hingewiesen worden, daß die kultischen Vorschriften (Kap. 7—10) sowie die Gebote für das Gemeindeleben (Kap. 11—15) mannigfache Berührungen mit dem Judentum zeigen. Der Verfasser ist hier in seinen Anschauungen stark durch das Judentum beeinflußt. So meint er, daß für die Ordnung bestimmte Gebetstexte wertvoll seien. Dreimal am Tage soll man das Vaterunser beten (8_2). Gebet tilgt Sünde und bringt Gottwohlgefälligkeit. So schreibt er dem Sündenbekenntnis in der Ge-

---

[1]) Diese Deutung ist die wahrscheinlichste. Offenbar ist nicht an ein Zeichen zu denken, welches sich am Himmel ausbreitet, auch nicht an das Kreuzeszeichen. Zu der Vorstellung der Errettung von dem Fluch (*κατάθεμα*) 16_5, vergl. Ch. Taylor, Sayings of the Jewish Fathers, 1877, 141: Psq. Rabbathi אנכי אנכי הוא מנח מכם (ed. Friedmann 156b). Zu der jüdischen Vorstellung vom Fluch vergl. Joma 75a. Paulus geht Röm. 8_{20} von der Anschauung aus, daß auf der Natur Fluch liegt, vergl. zu der Hoffnung auch Offenb. Joh. 22_3.

meinde eine große Bedeutung zu (4_{14}, vergl. 14_1). So betrachtet er den Gottesdienst unter dem Gesichtspunkt des Opfers. 14_3 wird die Stelle Mal. 1_{11} auf das Opfer der Eucharistie angewandt. Die Meinung ist nicht mehr die, welche wir vielfach in den neutestamentlichen Schriften finden, daß das Gebet das echte Opfer sei (vergl. $14_{1,2}$). Ein Einfluß des Alten Testaments ist bei der Betrachtung der Stellung der Propheten zu erkennen. Die Propheten werden die Hohenpriester der Gemeinde genannt (13_3). Der Hinweis auf die wahren und falschen Propheten hat seine Parallelen Deut. 13_2 f., 18_{20} f., Jerem. 23_{21} f. Ohne im einzelnen sich an die alttestamentlichen Vorschriften anzuschließen, sagt der Verfasser, daß den Propheten die Erstlinge von der Kelter und der Tenne, von den Rindern und den Schafen, die Abgaben von Wein, Öl und Brot zu geben sind (vergl. Num. 18_{12}, Deut. 18_3 f., 26_1 f., auch Ez. 44_{30} sowie Philo, de praemiis sacerdotum, M. II, 233 f. und Joma 83[b]). Hier liegt bereits im Keim die spätere Vorstellung der katholischen Kirche vor, daß die Laien den Klerus zu ernähren haben. Wenn endlich der Verfasser der Didache mahnt, dessen, der das Wort Gottes verkündet, bei Nacht und bei Tage zu gedenken und ihn wie den Herrn zu ehren (4_1), so finden sich zu dieser Mahnung jüdische Parallelen. Pesachim 22b heißt es: Akiba legte das את in den Worten, „daß du den Ewigen, deinen Gott fürchtest," dahin aus, daß es auch die Gelehrten (die Schüler der Weisen) mit in sich begreife, nämlich, daß sie verehrt werden sollen.

Wenden wir uns schließlich zur Clemenshomilie und zu den Briefen des Ignatius. In der Clemenshomilie kommt die Heilshoffnung kräftig zum Ausdruck. Christen sind Pilgrime auf Erden. Der Aufenthalt auf dieser Welt ist von kurzer Dauer. Die Gläubigen erwarten die Erfüllung einer herrlichen Verheißung, nämlich das ewige Leben, die Ruhe des künftigen Reiches (5_5, 12_1). Das Reich Gottes (vergl. 6_9 *τὸ βασίλειον τοῦ θεοῦ*, Josephus Ant. VI, 12_4, Test. XII patr., Juda 17) wird vorwiegend eschatologisch gefaßt. Die beiden Weltalter werden einander scharf entgegengesetzt. Wir lesen: dem jetzigen Zeitlauf eignet Mühsal; er verkündet Ehebruch, Schändung, Habsucht, Trug. Hier sind die *ὄργανα τοῦ διαβόλου* (vergl. 18_2). Dem künftigen Weltalter eignet Glückseligkeit. Beider Freunde kann man nicht sein (vergl. 6_3 f., 19_4). Wir müssen kämpfen, damit, wenn wir auch nicht alle gekrönt werden, wir doch wenigstens dem Kranze nahe kommen (vergl. 7_3: *ἐγγὺς τοῦ στεφάνου γενώμεθα*). Das sagt der Verfasser, indem er die Verfolgung der Christen im Auge hat; er denkt an das Märtyrertum. Das Bild des Siegespreises als Bezeichnung der zukünftigen Verherrlichung war vielfach bei den alexandrinischen Juden gebräuchlich (vergl. Philo, de migratione Abrahami, M. I, 441 und 4. Makk. 17_{11} f.). Im übrigen herrscht

in der Clemenshomilie der Grundgedanke vor, daß bei dem Gericht die Werke über das menschliche Geschick entscheiden. Das ist jüdisch empfunden. Es ist ferner zu beachten, daß der Verfasser nicht von der Parusie Christi redet, sondern von dem Tag der Erscheinung Gottes (*ἡμέρα τῆς ἐπιφανείας*[1]) *τοῦ θεοῦ*, 12_1, 17_4). Von dem Tage des Gerichts heißt es: er kommt wie ein brennender Ofen (*ὡς κλίβανος καιόμενος* 16_3, vergl. Mal. 3_{19}, Sibyll. III, 689 f.). Wenn Kap. 8 f. ausführlich von der Auferstehung des Fleisches die Rede ist, so erklärt sich das aus dem Gegensatz zu irrigen Meinungen, die darüber im Kreise der Leser vorhanden waren. Ausdrücklich wird gesagt, daß die Christen im Fleisch Lohn empfangen werden (*ἐν ταύτῃ τῇ σαρκὶ ἀποληψόμεθα τὸν μισθόν*, 9_5). Schließlich verdient die Vorstellung des Verfassers Erwähnung, daß bei dem Ende der Welt nicht alle Himmel verbrannt werden. Einige der Himmel, so heißt es 16_3, werden schmelzen und die ganze Erde wie Blei, das im Ofen schmilzt, und dann werden die geheimen und offenbaren Werke der Menschen sichtbar werden. Daß mehrere Himmel existieren, war eine bei den Juden verbreitete Meinung.

Aber trotz dieser eschatologischen Stimmung in der Clemenshomilie weiß der Verfasser die Bedeutung der kirchlichen Gemeinschaft zu schätzen (vergl. 2_1, $14_{1, 2, 4}$). In dieser Beziehung klingt sein Urteil echt jüdisch. Die Kirche ist ihm eine Institution, welche Leben verbürgt. Außerhalb der Kirche herrscht Tod (vergl. 14_1 *ἐκκλησία τῆς ζωῆς*). In der Kirche wird man von dem Verderben errettet. Bestimmte Institutionen sind wertvoll, um das Heil zu verbürgen, wie Fasten, Gebet und Almosengeben (16_4). Die eigentümliche Reflexion über den vorweltlichen Bestand der Kirche, welche wir 14_1 f. sowie auch $2_{1, 3}$ lesen, berührt sich mit den Anschauungen im Hermasbuch und hat ihre Parallelen in den Vorstellungen der Elkesaiten. Die Meinung ist kurz die: neben dem himmlischen Christus präexistierte die Kirche als himmlische Hypostase. Beide, Kirche sowie Christus, sind als Einheit vor der Weltschöpfung im Himmel vorhanden und bilden ein Paar, von dem in der Schrift steht: Gott hat den Menschen, Mann und Weib, geschaffen. Die Kirche aber wurde im Fleisch Christi

---

[1]) In der hellenistischen Literatur bezeichnet *ἐπιφάνεια* die sichtbare Bezeugung der Gottheit inmitten irdischen Geschehens, dann überhaupt allgemein die göttliche Machterweisung, vergl. 2. Makk. 2_{21}, 5_4, 12_{22}, 14_{15}, vergl. auch 3. Makk. 2_9, $5_{8, 51}$ und Josephus, Ant. XII, 3_3. Im Neuen Testament findet sich das Wort außer 2. Thess. 2_8 nur in den sogenannten Pastoralbriefen (2. Tim. 1_{10} im Sinn der bereits geschehenen Erscheinung des Sohnes Gottes im Fleisch) 5 mal, und zwar steht *ἐπιφάνεια* an Stelle von *παρουσία*. Ihre Zeit wird Gott überlassen.

offenbar. Christus ist der Urgrund sowohl wie der bleibende Inhalt der Kirche.

Größeres Interesse an der Kirche und an deren Verfassung hat Ignatius. Das war durch die Zeitverhältnisse bedingt, in denen er lebte. Praktische Interessen legten es ihm nahe, in seinen Briefen von der Einheit der Kirche zu sprechen, seine Leser immer wieder zu der rechten Stellung zum Amt innerhalb der Kirche zu ermahnen. Dem Ignatius gilt die Einheit der Gläubigen als das höchste Gut; in der Einheit erscheint ihm die Heilswirkung sicher und verbürgt. In der Einmütigkeit der Gläubigen ist die Kirche gleichsam ein Chor zur Verherrlichung Gottes. Wie der Apostolat, so verbürgt die Kirche die Fortsetzung des Erlösungswerkes und repräsentiert gleichsam das real gegenwärtige Heilsgut.[1]) Von dieser Bedeutung der Kirche geht Ignatius bei seinen Darlegungen aus und bahnt damit unbewußt den späteren Standpunkt der katholischen Kirche an. Inwieweit dabei eine Nachwirkung des Judentums zu konstatieren ist, läßt sich nicht sicher ausmachen, doch sind in dieser Beziehung folgende Momente zu beachten. Erstens betrachtet Ignatius die Kirche vollkommen unabhängig von dem Episkopat. Dieser ist ihm eine göttliche Ordnung für sich. Wie die Gesamtkirche an Christus ihren Mittelpunkt hat, so die Einzelgemeinde an dem Bischof. Es fehlt bei Ignatius jede Andeutung des priesterlichen Charakters des Amtes. Und wiewohl häufig die Macht des Bischofs betont wird, wird nie auf das alttestamentliche Gesetz hingewiesen. In dem Bischof wird nie ein Heilsmittler im Sinn des Zeremonialgesetzes gesehen. Hoherpriester ist allein Christus, vergl. Phil. 9_1. Wenn ebendort die Priester erwähnt werden, so geschieht das in einem Zusammenhang, nach welchem man dabei nicht notwendig an christliche Vorsteher denken muß. Zweitens, die Ermahnung der Leser, den Gemeindevorstehern gehorsam zu sein, hat lediglich eine praktische Bedeutung. Ohne etwa an eine legitime Rechtsordnung zu denken, will Ignatius die Einheit des gemeinsamen Geisteslebens sichern; er will bestimmte Regeln für das praktische Verhalten aufstellen. Wenn Ignatius mahnt: man soll die Vorsteher wie einen Augapfel lieben, so hängt das offenbar mit jüdischen

---

[1]) Vergl. *ἐκκλησία* Eph. 5_1, Trall. 3_1, Phil. 9_1, Smyrn. 8_2, Polyc. 7_1 u. ö.; der Plural *ἐκκλησίαι* findet sich Magn. 15_1, Phil. 10_2, Röm. 4_1, 9_3, Trall. 12_1, Polyc. 8_1; (zu Eph. 5_1 *τοὺς ἐνκεκραμένους αὐτῷ, ὡς ἡ ἐκκλησία ’I. Χρ.* vergl. Philo, de praemiis et poenis, M. II, 424). Der Ausdruck *βασιλεία τοῦ θεοῦ* findet sich nur 2mal (im Zitat), Phil. 3_3, Eph. 16_1. Eph. 9_1 ist dann vom *ναὸς πατρός*, von der *οἰκοδομὴ θεοῦ πατρός* die Rede; Smyrn. 1_2 vom *ἓν σῶμα τῆς ἐκκλησίας*. Für die Einzelgemeinde gebraucht Ignatius gern *πλῆθος*, vergl. Trall. 8_2, Smyrn. 8_2 u. ö. Das Wort *λαός* gebraucht er nirgends. Phil. 2_1 findet sich das besonders bei den Juden verbreitete Bild von den Schafen.

Vorstellungen zusammen. Nach alter Deutung ist unter den „Augen der Gemeinde“ (Lev. 4_{13}) die oberste religiöse Behörde, das Beth-Din, gemeint (vergl. Sifra [2. Stelle], nach Bacher). Drittens, Ignatius spricht ausführlich über die Episkopen, Presbyter und Diakonen. Wenn er dabei den Ausdruck πρεσβυτέριον im Sinn von Gemeinschaft der Presbyter gebraucht (vergl. Eph. 4_1, Magn. 2_1, 13_1, Trall. 2_2, 7_2, 13_2)[1], so ist im Sprachgebrauch ein jüdischer Einfluß zu konstatieren. Nicht klar ist, welche Befugnisse den Presbytern zuerkannt werden. Sind die Presbyter als die Männer gedacht, welche um den Episkopos herumstehen, ihn beraten und in der Ordnung der Gemeindeangelegenheiten unterstützen, so liegt hier eine Analogie zu der Stellung der Mitglieder des jüdischen Synedriums vor. Auf der andern Seite erinnert das, was Ignatius von den Diakonen sagt, an die Stellung, welche die Almosenverwalter in der Synagoge einnahmen. Nur sind jene nicht nur Diakonen von Speisen und Getränken, sondern auch der Geheimnisse Christi und üben daneben das Amt eines Lehrers aus. Viertens betrachtet Ignatius die Episkopen nicht als Träger der Lehrtradition. Die richtige Lehre wird mit dem Episkopenamt nicht in Verbindung gesetzt. Die Meinung des Ignatius ist nur die: durch Anschluß an die Episkopen ist die Bewahrung der Lehre gesichert. Das ist derselbe Gedanke, der im Judentum jener Zeit verbreitet ist: durch den Anschluß an die Schriftgelehrten ist die Tradition sicher gestellt. Wenn ferner Ignatius einen festen Zusammenhang zwischen Glaube und Lehre konstatiert, wenn er den Glauben zu der Lehre in eine bestimmte Beziehung setzt und dabei ehrfurchtsvoll die Verordnungen (διατάγματα) der Apostel würdigt, so hängt das gewiß mit der zeitgeschichtlichen Situation zusammen. Es handelt sich für Ignatius um Bekämpfung der Irrlehre in den Gemeinden. Nur ist charakteristisch, daß ähnlich wie im hellenistischen Judentum jener Zeit das intellektualistische Moment des Glaubens scharf betont wird. Fünftens stellt Ignatius den christlichen Kultus mit dem alttestamentlichen in Parallele. Aber über die Parallelisierung kommt er nicht hinaus. Das, was seinen Darlegungen eigentümlich ist, die Betonung des Vorsitzes des Episkopen sowie der Presbyter bei den Gemeindeversammlungen (vergl. Magn. 6_1, 7_1), geht nicht auf Abhängigkeit vom Judentum zurück. Auch das, was Ignatius über Taufe und Abendmahl sagt, verrät in keinem Punkte einen jüdischen Einfluß. Nach Trall. 7 und Phil. 4 soll das Abendmahl, dessen Speise, ein Vehikel von Leib und Blut Christi, Unsterblichkeit vermittelt, nicht mit den im jüdischen Kultus an den Altar geknüpften Handlungen verglichen werden. Eph. 5_2 lesen wir: wenn nicht irgend einer innerhalb des Altars bleibt (ἐντὸς τοῦ θυσι-

---

[1]) Vergl. im N. T. nur 1. Tim. 4_{14}, anderseits Luk. 22_{66}, AG. 22_5.

αστηρίου), d. h. zur gottesdienstlichen Gemeinde gehört, der geht des Brotes Gottes verlustig; denn, wenn schon des einen oder andern Gebet solche Kraft hat, wieviel mehr das Gebet des Bischofs und der ganzen Kirche. Sechstens, Ignatius hat ein tiefes Bewußtsein von der Exklusivität der Kirche. Nur innerhalb der Kirche ist Heil. Wer von der Kirche sich ausschließt, verurteilt sich selbst. Wie überaus schroff Ignatius verfährt, beweist sein Verdammungsurteil über die Irrlehrer (vergl. Eph. 5 und Trall. 7). Die Abweichung der Irrlehrer wird Röm. 9_3, Eph. 9_1 als ein *παροδεύειν* bezeichnet.[1]) Der wahre *ὁδός* ist in der Kirche vorhanden. Das ist doch eine durchaus gesetzliche Auffassung des Evangeliums. Sie hat eine Analogie in der jüdischen Gesetzlichkeit und eröffnet dem Kommen der katholischen Kirche die Bahn.[2])

Es erübrigt zum Schluß einen Blick auf den eschatologischen Vorstellungskreis zu werfen. Viel ist darüber nicht zu sagen. In den Briefen des Ignatius fehlen vollständig die Farben des alttestamentlichen und jüdischen Zukunftsbildes. Allgemeine eschatologische Gedanken kommen nicht zum Ausdruck, vielmehr steht die individuelle Hoffnung im Vordergrund des Interesses. Wohl sagt er, daß die letzten Zeiten da sind; er redet einmal von den *ἔσχατοι καιροί* (Eph. 11_1). Der *αἰὼν οὗτος* wird dem *αἰὼν μέλλων* gegenübergestellt. Indes von einem wirklichen Dualismus ist Ignatius weit entfernt, denn Leben, und zwar Leben im religiösen und ethischen Sinn, ist schon in der Gegenwart vorhanden. Christus hat den Teufel besiegt. Das Heil ist erschienen; nur die Vollendung des Heils steht noch bevor.[3]) Aber wie wenig darüber von Ignatius reflektiert wird, erhellt daraus, daß nur einmal von dem Kommen des Herrn die Rede ist (Eph. 15_3), und daß nie vom Gerichtstage gesprochen wird. Allein Eph. 16_2 lesen wir, daß ein Unreiner ins unauslöschliche Feuer kommen muß.[4])

---

[1]) Das Wort *παροδεύειν* wird in der Septuaginta gebraucht, vergl. Ez. 36_{34} und Sap. Sal. 6_{22} (hier in tropischer Bedeutung: etwas gering achten), 10_8.

[2]) Polykarp, welcher in seinem Schreiben für die Selbständigkeit des Amtes eintritt, ohne demselben einen priesterlichen Charakter zuzuschreiben, spricht ausführlich über Episkopen, Presbyter und Diakonen und geht von der Voraussetzung des Zusammenhangs zwischen Glaube und Lehre aus.

[3]) Vergl. Eph. 18_1 (*σωτηρία καὶ ζωὴ αἰώνιος*), Magn. 5_1.

[4]) In dem Brief des Polykarp finden sich keine bemerkenswerten Angaben. 5_2 heißt es: wenn wir ihm wohlgefallen in dieser Welt, so werden wir auch der zukünftigen teilhaftig werden (*ἀπολη ψόμεθα καὶ τὸν μέλλοντα*), vergl. 11_2 die Vorstellung über das Gericht.

Im Anschluß daran sei hingewiesen auf die Überlieferung bei Papias: es erinnern sich die Presbyter, die Johannes, den Jünger des Herrn, gesehen haben, sie hätten von ihm gehört, wie der Herr von jenen Zeiten gelehrt und

Eine Nachwirkung jüdischer Elemente ist also in den Aussagen des Ignatius nur in einem geringen Grade zu konstatieren. Mehr ist das in der Eschatologie der anderen Apostolischen Väter der Fall. Bei diesen ist das durch das übernommene jüdisch-apokalyptische Schema bedingt. Die jetzige und die zukünftige Welt werden einander scharf gegenübergestellt. Der Gegensatz wird vor allem durch die Ethik überbrückt; es kommt darauf an, in dieser Welt nach dem Willen Gottes zu wandeln, damit man das Heil erlange. Der Begriff Leben ist meist nicht, wie es der christlichen Grundanschauung entspricht, im emphatisch-plerophorischen Sinn gefaßt; vielmehr steht die Erwartung zukünftigen Lebens im Vordergrund des Interesses. Die Höhe des Heilsideals ist demnach nicht aufrecht erhalten. Und meist ist, wie wir sahen, mit der Hoffnung auf ein himmlisches Leben die Hoffnung auf ein Herrlichkeitsreich Christi verbunden. Man erwartet infolge der Einwirkung der jüdischen Vorstellungen ein messianisches Reich, welches von dem Kommen des künftigen Äons unterschieden wird. Die enthusiastische Hoffnung einer Erwartung des tausendjährigen Reiches hatte lange eine große Bedeutung. Wir finden ferner bei den Apostolischen Vätern den jüdischen Gerichtsgedanken wieder. Zur Befolgung der göttlichen Gebote wird ermahnt, damit man im Endgericht bestehen kann. Wird im wesentlichen das Gottesreich eschatologisch gefaßt, so wird anderseits die Kirche gegenwärtig gedacht. Reich Christi und Kirche sind nicht identisch. Man meint: die Kirche ist gleichsam eine Vorstufe des künftigen Reiches. Es ist darum mit Recht gesagt worden: die Anschauungen der Apostolischen Väter bezeichnen den Übergang vom

gesagt habe: es werden Tage kommen, an denen Weinstöcke wachsen, die 10000 Ranken haben, und jede Ranke hat 10000 Zweige, und jeder Zweig hat 10000 Sprossen, und jeder Sproß hat 10000 Triebe, und jeder Trieb hat 10000 Trauben, und an jeder Traube sind 10000 Beeren, und jede Beere gibt, ausgepreßt, 25 Quart Wein. Und wenn einer der Heiligen eine Traube anrührt, so wird eine andere Traube rufen: Ich bin besser, nimm mich; preise durch mich den Herrn! Desgleichen werde ein Weizenkorn 10000 Ähren hervorbringen, und jede Ähre werde 10000 Körner haben, und jedes Korn werde fünf Doppelpfund klaren, reinen Weizenmehles geben. Auch die andern Früchte und Saaten und Pflanzen würden dementsprechend folgen, und alle Tiere fräßen nur das Futter, das ihnen die Erde bieten werde; sie werden friedlich und in gegenseitiger Eintracht leben, den Menschen untertan in aller Untertänigkeit (vergl. bei Irenäus, adv. haer. V, $33_{3,4}$). Diese Schilderung der Herrlichkeit der Natur im Gottesreich, an die, wie wir schließen müssen, von vielen Christen Kleinasiens im 2. Jahrhundert geglaubt wurde, berührt sich auf das engste mit den Vorstellungen der Juden, vergl. Apok. Baruch 29_5, sodann Schabbath 30b (Ausspruch des Gamaliel II.), Kethuboth 111b, jer. Pea VII und Schemoth rabba C. 15.

Sittlichen zum Kirchlichen. Man beginnt, auf bestimmte Formen, auf äußere Institutionen Wert zu legen und die Bedeutung der Grundsätze durch das Alte Testament zu beglaubigen. Die Kirche bietet Garantien, um das Heil zu erlangen. Sie ist die privilegierte Anstalt der Sache Gottes auf Erden; sie fühlt sich als solche und grenzt sich gegen die Welt ab. Auch hier liegen Parallelen im Judentum vor. Der Beschneidung entspricht die Taufe (vergl. Hermas, Sim. IX, 16_4); das Abendmahl tritt für das Opfer ein (vergl. Did. 14_1). Die Ausbildung der Sühnepraxis entspricht der jüdischen Frömmigkeit. Jüdisch ist die Betonung der Exklusivität der Kirche. Nach christlicher Grundanschauung besteht der Gegensatz zwischen der Sache Gottes und der Welt vornehmlich im Herzen der Menschen. Durch Jesus ist die Religion verinnerlicht; das Innere macht das Wesen der Frömmigkeit aus. Der Gegensatz zwischen Gut und Böse ist nicht äußerlich bestimmt abgrenzbar. Jüdisch ist endlich die bei den Apostolischen Vätern auftauchende Meinung, daß die Kirche auf dem Lehrstand beruht. Man ist überzeugt, daß der Heilsstand eine neue Lehre in sich schließt; man hat, wie im rabbinischen Judentum, die Meinung, daß das geoffenbarte Gotteswort eine reine Erkenntnis bietet, daß die Lehre ewig und unverbrüchlich ist, daß zur Offenbarung die Lehre der Apostel gehört, und leiht dadurch dem Assensusglauben Vorschub.

Wir haben damit die alttestamentlich-jüdischen Elemente in dem Vorstellungskreis der Apostolischen Väter herausgestellt. Wir konstatieren am Schluß noch einmal: es findet sich bei den Apostolischen Vätern eine große Mannigfaltigkeit von Vorstellungen, keine irgendwie systematische Gruppierung der Gedanken; oft stehen verschiedene Vorstellungsreihen nebeneinander. Aber so groß auch die Mannigfaltigkeit im einzelnen ist, bestimmte Grundzüge in der Lehre sind vorhanden. Dadurch erhält der Anschauungskreis der Apostolischen Väter eine gewisse Einheitlichkeit. Freilich die Erkenntnis des christlichen Heils, welche wir hier vorfinden, ist weit entfernt von der geistigen Höhe, wie sie uns in den meisten neutestamentlichen Schriften, vor allem bei Paulus und Johannes, entgegentritt. Das tiefere Verständnis des Evangeliums Jesu ist geschwunden. Der Anschluß an die lebendige Tradition war nicht stark genug, um das, was die christlichen Grundwahrheiten ausmacht, klar zu erkennen. Mannigfachen Einflüssen waren die Apostolischen Väter in ihren Vorstellungen ausgesetzt. Am stärksten wirkte auf sie das Alte Testament und das Judentum ein. Alttestamentlich-jüdische Vorstellungen bedingten zum größten Teil ihre Auffassung des Evangeliums. Die christlichen Grundgedanken wurden durch Einwirkung des Alten Testaments sowie des Judentums getrübt; der Gegensatz zwischen Judentum und Christentum wurde teilweise

verwischt. Die Vorstellungen zeigen hier und dort, besonders im ersten Clemensbrief und im Hermasbuch, die größte Verwandtschaft mit dem Judentum. Jüdische Begriffe, jüdische Bilder und Vorstellungsformen drängen den christlichen Geist zurück. Endlich werden wir sagen müssen: auch da, wo nachweislich griechisch-römische Bildung und Kultur auf den Vorstellungskreis der Apostolischen Väter eingewirkt hat, bildet das Judentum zum nicht geringen Teil die Vermittlung.

Demnach hatte das Judentum bei der Entwicklung des Christentums eine große Bedeutung. Der Einfluß des Judentums war tief und nachhaltig. Der Erfolg der christlichen Mission unter den Juden im ersten und zweiten Jahrhundert war verhältnismäßig sehr gering. Groß war aber die Nachwirkung des Judentums innerhalb der Entwicklung des Christentums. Insofern war es richtig, wenn Ferdinand Christian Baur einst erklärte: es ist ein im Wesen jüdisch alteriertes Christentum, das uns bei den Vätern entgegentritt.



Schlußbetrachtung.

Die Entwicklung des Christentums führte zur Entstehung der katholischen Kirche. Infolge der geschichtlichen Ereignisse wurde der Mittelpunkt der Christenheit mehr und mehr Rom. Jerusalem wurde gleichsam durch Rom ersetzt. Hier kam es zur Ausprägung der katholischen Lehre. Neben der apostolischen Tradition, neben dem Kanon und der Glaubensregel wurde auf die äußere Organisation der Kirche der größte Wert gelegt. Es bildete sich allmählich die Theorie aus, daß ohne Hilfe des Priesters keiner das Heil erlangen kann. Die Kirche wurde Sakramentsanstalt, in welcher eine Kluft zwischen Priestern und Laien besteht. Die Priester vermitteln das Heil; die Laien verhalten sich wesentlich passiv; sie stehen unter einer geistlichen und kirchenrechtlichen Leitung. Auf Grund der dargebotenen Gnade müssen sie sich der zukünftigen religiösen Gemeinschaft mit Gott würdig machen und im Hinblick auf das Gericht Heiligkeit erwerben.

Der Anfangspunkt dieser Entwicklung ist bei Justin, deutlicher bei Irenäus wahrnehmbar. Bei diesem sind alle verschiedenen Seiten, welche das Wesen des katholischen Kirchentums ausmachen, zu finden. Hier bahnt sich die katholische Kircheneinheit an. Erschien die Kirche vorher noch sehr unfertig, fehlte eine Konföderation der einzelnen Lokalgemeinden, ein fester Verband gegen alle nebeneinander herlaufenden Richtungen innerhalb des Christentums, so ist das zur Zeit des Irenäus nicht mehr der Fall. Was vorher innerlich vorhanden war, gewann äußere, greifbare Objektivität. Man suchte zu reglementieren; man uniformierte; man achtete auf gemeinsame Ordnungen und Gebräuche. Das Vertrauen auf die freie Entfaltung des Geistes war verloren gegangen. Der Geist wurde an das Amt gebunden. An Stelle der mit Freiheit wirkenden Apostel, der Propheten und Lehrer waren Bischöfe getreten. Alles Neue hatte an der Heiligen Schrift und an der Tradition seine Norm und seinen Maßstab.

Die Bildung dieser Kirche steht gewiß mit dem Urchristentum in einem engen Zusammenhang. Das Evangelium Jesu ist das Einheits-

band, das Zeugnis dessen, was man von Jesus, dem Bringer der Gottesherrschaft, wußte und lehrte; das Evangelium Jesu ist das Bindeglied, das alle mit gleichem Glauben und gleicher Hoffnung verband. Auch waren bestimmte Lebensformen, bestimmte Rechtsordnungen, Institutionen und Gebräuche früh in der Kirche vorhanden. Aber das, was das Wesen der katholischen Kirche ausmacht, war nicht von Anfang an da. Erst allmählich im Laufe der Zeit ist es dazu gekommen. Wie das geschah, durch welche Männer das erfolgte, darüber wissen wir direkt nichts. Es besteht kein Zweifel, daß die Grundlegung der katholischen Kirche durch den Kampf gegen den Montanismus und gegen den Gnostizismus beschleunigt worden ist. Die montanistische und gnostische Bewegung im zweiten Jahrhundert war von der größten Bedeutung. Durch beide Bewegungen kam neues Leben in die Entwicklung des Christentums. Die Gefahr des Judaismus, der Verjudung des Evangeliums, war, vor allem durch Paulus, glücklich bei Seite gedrängt worden. Die Kraft des Judaismus war gebrochen. Eine besondere Gefahr drohte von judaistischer Seite nicht mehr. Aber durch den Montanismus und vornehmlich durch den Gnostizismus sah das gemeinchristliche Bewußtsein der Zeit sich bedroht. Es galt jetzt die Erhaltung dessen, was die Apostel gelehrt hatten; es galt jetzt den Beweis dafür zu erbringen, wo der wahre Gottesgeist zu suchen sei. Indem man das tat, kam es zur Herausstellung des Kerns der christlichen Weltanschauung und zur Ausbildung der Kirche als einer gebietenden Sakramentsanstalt. Der Keim dazu war in der Christenheit schon vorher vorhanden gewesen. Durch Montanismus und Gnostizismus sind nicht die Faktoren entstanden, durch welche es zur Bildung der katholischen Kirche kam; im Gegenteil, man muß sagen: auch ohne den Kampf mit Montanismus und Gnostizismus wäre es dazu gekommen, daß das Urchristentum zur katholischen Kirche sich entwickelte. Die Faktoren, welche dazu beitrugen, waren schon früh da.

Undeutlich ist, welcher Art diese Faktoren waren. Daß der Judaismus keine Bedeutung für die Entstehung der katholischen Kirche gehabt hat, haben wir gesehen. Die judaistische Bewegung trat in den Hintergrund. Nun hat man zur Erklärung auf das allgemeine Gesetz der Religionsgeschichte hingewiesen, daß auf die Zeiten religiöser Lebendigkeit Zeiten der Erstarrung folgen. Man sagt: nirgends auf der Welt bleibt der Prozeß der Vergesetzlichung aus. Das religiöse Leben teilt sich in gesetzlichen Formen mit. Was Empfindung ist, wird Gewohnheit und Sitte. Die äußeren Formen der Religion haben für die breite Masse des Volkes eine große Bedeutung; das Prinzip der Gesetzlichkeit ruht in der menschlichen Natur. Andere haben auf heidnische Einflüsse aufmerksam gemacht. Das synkretistische Heidentum sei von

Anfang an der Faktor gewesen, welcher das Christentum beeinflußt und seine weitere Entwicklung bedingt hat. Speziell waren es hellenisierende Einflüsse, die zur Entstehung der katholischen Kirche beigetragen haben. Der gesetzliche Zug des Katholizismus ist als ein durchaus spontaner innerhalb des Heidenchristentums zu begreifen. Daß es zu einem einseitigen Moralismus, zur Schätzung der Lehre in der Kirche, kam, ist auf den Hellenismus zurückzuführen. Man hat drittens die Bedeutung jüdischer Elemente betont. Viele jüdische Ingredienzien waren von Anfang an vorhanden und wurden im Laufe der Entwicklung verstärkt. Das Judentum war es, welches zur Bildung der katholischen Kirche beitrug. Von dem Judentum aus erklären sich allein die Rechtsbildungen, zu denen es in der Kirche kam.

Nun wird eine vorurteilslose Geschichtsbetrachtung die Extreme vermeiden. Sie wird sagen müssen, daß jede der genannten Positionen ihr Richtiges hat. Die Entwicklung der religiösen Vorstellungen im Christentum sowie die Entwicklung der Institutionen und Gebräuche ist durch die mannigfaltigsten Elemente bedingt, wie durch die inneren Triebe, welche im Evangelium selbst liegen, so durch äußere Umstände, durch objektive Faktoren. Für den Forscher ist es nicht leicht, in richtiger Weise jeden der zur Bildung der katholischen Kirche zusammenwirkenden Faktoren richtig zu würdigen. Die verschiedensten Einflüsse machten sich damals geltend, als das Evangelium seinen Siegeslauf durch die Welt antrat; eine Welt reichen Inhalts trat dem Christentum bei seiner Ausbreitung entgegen. Hier und dort wurde das Christentum von den geistigen Strömungen der antiken Welt ergriffen. Das geschah um so leichter zu der Zeit, als die geistige Kraft im Christentum erlahmte, als die Hoffnung auf das Ende in den Hintergrund trat, als die christliche Begeisterung nachließ und die Reflexion über Gott und Welt sich einstellte. Es war da sehr naheliegend, daß die antike Betrachtungsweise Einfluß gewann, zumal da die christlichen Gemeinden, die zunächst unter Leitung geisterfüllter Lehrer standen, doch nur schwer zu einer geistigen Erfassung des Evangeliums Jesu gelangen konnten. Man darf sich den geistigen Bildungszustand der Gemeinden des ersten Jahrhunderts gewiß nicht zu hoch vorstellen. Auf der andern Seite konnte das Christentum alle brauchbaren Elemente, die es in der heidnischen Welt vorfand, bewußt oder unbewußt in sich aufnehmen. Die heidnische Philosophie, Plato, Aristoteles, vor allem der Stoicismus, enthielt eine Menge von Gedanken, die sich ohne weiteres mit der christlichen Anschauung vereinigen ließen; war doch durch den philosophischen Monotheismus zum nicht geringen Teil der Ausbreitung des Christentums in der Welt der Weg geebnet worden. Zudem ist es ein Gesetz des geschichtlichen Lebens, Kompromisse zu schließen. Das

geschah auch im Christentum, ohne daß es seine originale Kraft verlor. So geht die Schätzung des Dogmas in der katholischen Kirche, so geht vor allem die mystisch gefärbte spekulative Richtung, welche man in der christlichen Lehrentwicklung seit Irenäus beobachten kann, auf den Einfluß des Hellenismus zurück. Auch ist nicht zu übersehen, daß unter den Gläubigen der abendländischen Welt, besonders in der römischen Gemeinde, welche unabhängig von den Aposteln entstanden war, sich leicht ein Interesse für feste Formen, für bestimmte Institutionen entwickeln konnte. Die römische Jurisprudenz war von Einfluß. In der Welthauptstadt fühlten die Christen, daß eine Organisation der Gläubigen notwendig sei. Die praktischen Römer griffen zu praktischen Maßnahmen.

Indes, trotz alledem ist doch das Judentum in erster Linie unter den Faktoren zu nennen, welche zur Bildung der katholischen Kirche beitrugen. Die Einwirkung des Judentums hatte in der Entwicklung des Christentums eine gewaltige Bedeutung. Erstens, das Judentum war mit dem Christentum von Anfang an verbunden gewesen. Die gesunden Gedanken und edlen Kräfte des Judentums entsprachen dem Evangelium. Ferner, Jesus wirkte ausschließlich unter den Juden. Die ersten Missionare waren Juden. Und das Judentum ist einer der Hauptfaktoren, welche das Problem der schnellen Ausbreitung des Evangeliums erklären. Das Vulgärchristentum blieb lange stark jüdisch gefärbt. Das Judentum war dann auch der Kanal, wodurch griechische und orientalische Bildungselemente in das Christentum eingeführt wurden. Durch das Judentum wurden die Christen mit der Weltkultur bekannt. Endlich läßt sich in der Geschichte beobachten, daß da, wo im Leben neue Gedanken auftreten, stets ein Gegensatz des Alten gegen das Neue sich geltend macht. Als der Geist des von Jesus verkündeten Evangeliums nachließ, gewann bei den Gläubigen das Judentum an Bedeutung. Man schätzte insbesondere das Alte Testament und unterwarf sich ihm als einer gesetzlichen Autorität. Man hatte im Alten Testament eine Stütze gegen alle Gnosis. Man benutzte das Alte Testament als Beweismittel für den christlichen Glauben. Das haben wir in dem religiös-sittlichen Vorstellungskreis, welchen die Schriften der Apostolischen Väter darbieten, zur Genüge gesehen. Wir haben im einzelnen die jüdischen Elemente desselben, die Einwirkung des jüdischen Geistes auf die christliche Vorstellungswelt, festzustellen versucht und sind dabei zu dem Urteil gekommen, daß es ein wesentlich jüdisch alteriertes Christentum ist, welches in den Schriften der Apostolischen Väter vorliegt. Diese Schriften repräsentieren aber eine bestimmte Entwicklungsstufe des Christentums. Sie zeigen bereits im Keim die Momente, welche das Wesen der katholischen Kirche ausmachen. Zweitens, eine weitere Ent-

wicklungsstufe bilden die Schriften der Apologeten. Diese, als deren bedeutendsten man Justin bezeichnen kann, gehen darauf aus, das christliche Bewußtsein begrifflich zu entwickeln, das Evangelium gegenüber der heidnischen Welt philosophisch zu begründen und in den Fragen nach Gott, Sittlichkeit und Unsterblichkeit die Eigentümlichkeit des Christentums fremden Anschauungen gegenüber zu behaupten. Indem die Apologeten das tun, kommt für sie das Christentum mehr als Gesetzesreligion, weniger als eine Religion der Gnade in Betracht. Es handelt sich nach Meinung der Apologeten im Christentum wesentlich um die religiöse Verpflichtung auf ein geoffenbartes göttliches Gesetz, welches dem mosaischen analog gedacht ist. Die christozentrische Anschauung tritt zurück hinter dem Moralismus. Der Tod Christi hat den Zweck, die Gläubigen in die Lage zu versetzen, in der sie durch Gesetzeserfüllung sich Lohn erwerben können. Man hat diese Position auf bloßen rationalen Moralismus zurückgeführt. Man hat den Moralismus zu der Logosidee in Parallele gestellt und in beiden einen Einfluß der heidnischen Popularphilosophie gefunden. Indes, man hat auch hier mit einer Nachwirkung des Judentums zu rechnen. Daß die Apologeten jüdische Elemente im Christentum festhielten, das zeigt ihre Stellung zum Alten Testament, dem sie eine große Bedeutung zuschreiben, das zeigt auch ihr Anschluß an die überlieferte Eschatologie, an den urchristlichen Realismus der Zukunftshoffnung. Ferner geht die Beweisführung der Apologeten den Heiden gegenüber auf die jüdisch-hellenistische Literatur zurück. Die jüdische Schriftstellerei war in dieser Beziehung die Lehrmeisterin der Apologeten. Die jüdische Apologie hat den Christen das Schema für den Kampf gegen das Heidentum geliefert. Hier wie dort finden wir die gleiche Offensive gegen die heidnischen Götter, die gleiche Stellung zur hellenischen Philosophie, die gleiche jüdisch-hellenistische Anschauungsweise, die gleiche Darstellung der eigenen Lehre.[1]) Somit liegt auch in den Schriften der Apologeten eine starke Einwirkung des Judentums vor. Drittens zeigt

---

[1]) Vergl. J. Geffken, Zwei Apologeten, 1907.

Die Stärke des Einflusses jüdischer Elemente auf das Christentum zeigt auch eine nähere Betrachtung der sogen. Apokryphen-Literatur, vergl. besonders das Petrusevangelium, wo sich deutlich nachweisen läßt, daß eine große Reihe jüdischer Vorstellungen übernommen sind. Den Inhalt der Petrusapokalypse hat man auf Mischna und Talmud zurückführen wollen (vergl. M. Gaster, Journal of the royal asiatic society of great Britain and Ireland 1893, 571 f.), vergl. ferner das Protevangelium des Jakobus, das Evangelium des Thomas sowie die Pilatusakten. Einzelne jüdische Elemente in der pseudoclementinischen Literatur hat J. Bergmann, R. E. J. 1903, 89f. nachgewiesen.

ein religionsgeschichtlicher Vergleich des Katholizismus mit dem Judentum, speziell mit dem pharisäischen Judentum, wie auf beiden Seiten gleiche Tendenzen vorherrschen. Um nur die Hauptpunkte zu nennen: im Judentum ist die Religion nichts anderes als Gesetzeserfüllung; das Verhalten zu Gott ist durch das Verhalten zur Thora bestimmt. Auch im Katholizismus ist das der Fall. Das, was durch Christus geoffenbart worden ist, ist Gesetz, nicht eigentlich Evangelium. Das Christentum ist nova lex. Das Verhältnis des Menschen zu Gott ist durch die menschliche Leistung bedingt, ist von der Erfüllung der Gebote abhängig. Näher besteht die katholische Frömmigkeit in nichts anderem als in dem Gehorsam gegen eine Reihe von Satzungen. Dasselbe ist von dem Judentum zu sagen. Auf beiden Seiten ist es zur Ausbildung der Kasuistik gekommen, damit für alle möglichen Fälle des menschlichen Lebens Gesetzesregeln vorhanden sind. Weiter, im Judentum gehört zur Offenbarung Gottes die mündliche Lehre. Diese ist von großer Bedeutung; sie wird als Ausfluß des göttlichen Geistes gewertet, als eine Ergänzung der schriftlichen Lehre in der Bibel betrachtet. Das Vorhandensein der mündlichen Lehre gilt als selbstverständlich; in ihr lebt die Gottesoffenbarung; sie ist zur Auslegung der Bibel notwendig. Ähnlich ist die Position im Katholizismus. Die Auslegung des Wortlautes der Schrift empfängt erst durch die mündliche Überlieferung, wie sie von Christus und den Aposteln auf die Bischöfe überging, ihr Licht. Wie sodann im Judentum die alttestamentlichen Schriften durch Reflexion auf die normative Zeit der Offenbarung abgesondert und durch Kanonisierung der freien Auslegung entzogen wurden, wie dadurch die allegorische sowie typologische Deutung nahe lag, so geschah im Katholizismus dasselbe mit den neutestamentlichen Schriften. Die Abweisung der Apokryphen und Pseudepigraphen durch die Rabbinen wiederholt sich. Ganz analog ist ferner im Judentum und Katholizismus die Benutzung der Bibel im Kampf gegen Ketzer. Man beruft sich auf die Schrift und die mündliche Lehre. Was speziell die katholische Lehre anbetrifft, so entspricht der Lehre von dem Urzustand die Lehre von der Versöhnung, von der Rechtfertigung und Heiligung. Die Heiligkeit und Gerechtigkeit ist nicht als anerschaffen gedacht, sondern als eine außerordentliche Gnadengabe, welche infolge des Sündenfalls verloren gegangen ist. Anderseits ist die Versöhnung, welche Christus vollzogen hat, nicht absolut. Im Hinblick auf das ewige Leben muß vielmehr der Mensch durch Heiligung, besonders durch gute Werke, eigene Gerechtigkeit und damit das Heil sich erwerben, wobei der Buße eine große Bedeutung zugeschrieben wird. All das hat seine Parallele im Judentum. Nur der Versöhnungsgedanke fehlt. Aber in gleicher Weise wird im Judentum dem Menschen die Kraft

zuerkannt, durch eigene Gerechtigkeit das Heil zu erlangen. Man legt allen Wert auf die äußere Leistung. Gerecht ist der Mensch, der Werke hat; der Schatz seiner Werke wird für den jüngsten Tag aufbewahrt. Und in der Überzeugung, daß das irdische Leben nur eine Vorbereitung für das ewige Leben ist, schreibt man der Buße einen großen Wert zu. Sie bildet ein Grundelement des religiösen Lebens. Ihre Wirkungskraft wird erhöht, wenn mit ihr überpflichtmäßige Handlungen sich verbinden. Endlich hat die äußere Organisation der katholischen Kirche ihre Parallele im Judentum. Wie hier der Rabbi der Mittler zwischen Gott und den Menschen ist, so leitet der Priester die Gemeinde. Er ist der Lehrende; er gibt Vorschriften, wie man Gott gegenüber sich zu verhalten hat. Die Gemeinde ist in einen passiven Zustand versetzt; sie tut das, was der Priester sagt. Der Unterschied zwischen Klerus und Laien hat also sein Vorbild im Judentum. Dem jüdischen Synedrium entspricht die oberste Regierungsgewalt der katholischen Kirche. Seine Lehraussprüche sind für das kirchliche und bürgerliche Leben ohne Unterschied maßgebend. Das Lehramt ist unfehlbar. Der Ungehorsam gegen die Lehrautorität hat den Bann zur Folge. Der Excommunicatio maior und minor in der katholischen Kirche entspricht der Bann bei den Juden.[1]) So stößt man allenthalben in dem Katholizismus auf jüdische Bausteine. Jüdische Elemente bilden ein nicht zu unterschätzendes Ferment in dem Bau der katholischen Kirche.

Damit ist die Bedeutung des jüdischen Einflusses erwiesen. Ferdinand Christian Baur hatte also vollkommen Recht, wenn er betonte, daß bei der Betrachtung der Entwicklung des Urchristentums die jüdischen Einflüsse sehr hoch zu taxieren seien. Es war ein richtiger Weg, daß er die Entwicklung, welche das Christentum nahm, aus dem Judenchristentum ableiten wollte. „Alle jene theokratischen Institutionen und aristokratischen Formen," schrieb er einmal, „durch welche die katholische Kirche die Elemente einer Organisation erhielt . . . stammen aus dem Judentum." „Das Judenchristentum führte mit seinen organisierenden Formen das hierarchische Gebäude auf."[2]) Falsch war es nur, wenn er den Gegensatz zwischen judenchristlicher und heidenchristlicher Denkweise betonte, wenn er in der Union von Judenchristentum und Heidenchristentum den Anlaß zur Entstehung der katholischen Kirche fand, wenn er der judaistischen Bewegung eine geschichtliche Bedeutung zuschrieb, die ihr in Wirklichkeit gar nicht zukommt. Die national-jüdische

---

[1]) Vergl. F. Weber, Das System des jüdischen Pharisäismus und der römische Katholicismus, Nathanael, 1890, 142f., 165f.

[2]) Vergl. F. Ch. Baur, Die Tübinger Schule und ihre Stellung zur Gegenwart, 1859, 72. 73.

Auffassung des Evangeliums wurde, wie wir gezeigt haben, verhältnismäßig früh in der Christenheit überwunden. Nur die Nachwirkung jüdischer Elemente im Christentum war noch lange von der größten Bedeutung.[1])

Das ist nun das Merkwürdige in der Geschichte des Christentums: während die Kirche zur Zeit des Irenäus gleichsam im Judentum steht, während man mit vollem Bewußtsein den Glauben der Urapostel festhalten will, während man das Alte Testament hochschätzt, will man vom Judenchristentum, von den Judenchristen Palästinas, von der jüdischen Kirche, der man im Grunde sein Christsein verdankt, nichts mehr wissen. Justin urteilt noch nicht so streng über die Judenchristen. Er hatte genau von judenchristlichen Kreisen Kunde. Die Judenchristen milder Observanz erkennt er vollauf an, nur den Judenchristen, welche die gläubigen Heiden zwingen wollen, nach dem Gesetz zu leben, kann er nicht beipflichten. In seinem Dialogus cum Judaeo Tryphone C. 47 unterscheidet er auf die Frage, ob ein Christ, welcher das mosaische Gesetz beobachtet, selig werden würde, zwei Arten von Judenchristen. Die einen glauben an Christus, den Sohn Gottes, und hoffen von ihm ihr Heil. Sie beobachten ihrer jüdischen Abstammung zufolge wegen schwacher Ansicht das mosaische Gesetz, soweit das noch möglich ist. Aber sie halten die Beobachtung keineswegs für notwendig zur Erreichung des Heils. Sie leben auch mit den Heidenchristen zusammen.

---

[1]) Daß das Judentum für die Christen noch Jahrhunderte hindurch Anziehungskraft hatte, hat H. Oort, Der Ursprung der Blutbeschuldigung gegen die Juden, 1883, 11 f. gut gezeigt. „Jahrhunderte, nachdem die Scheidung sich vollzogen hatte, gab es immer noch viele Judaisierende, und hat die Kirche ihre Waffen gegen die Heiligtümer Mosis richten müssen, weil eben die Christen diese so gern besuchten . . .“ „Die Christen wohnten nicht bloß dem Gottesdienst der Juden bei, sondern fasteten auch mit ihnen, hielten den Sabbath, Neujahr, Passa und Laubhüttenfest ein“; ja sogar . . . in Streitsachen nahm man einander in der Synagoge den Eid ab, weil „ein dort geschworener Eid feierlicher, wertvoller sei, als der, welchen man in der Christenkirche leistete“. „Es gab Christen, welche die Synagoge besuchten, um sich dort von den Rabbinen durch Zauberspruch vom Fieber und andern Krankheiten heilen zu lassen“. Die Hauptbeweisstellen sind: die Homilien des Chrysostomus gegen die Juden, die Synodalbestimmungen zu Laodicea 314, Can. 29. 37. 38 (vergl. Mansi, Conciliorum omnium collectio II, 569 f.), zu Antiochien 341, Can. 1 (Mansi, II, 1307), zu Konstantinopel 692, Can. 11 (Mansi XI, 921). Der VIII. der Canones Apostolici droht dem Priester, welcher den heiligen Ostertag vor dem Frühlingsäquinoktium mit den Juden begeht, mit Exkommunikation (vergl. Mansi, I, 51, vergl. Can. 63. 69. 70). Für Afrika weist P. Monceaux, R. E. J. 1902, 17 nach, daß die ersten Christen von Karthago auf dem jüdischen Kirchhof beerdigt wurden.

Andere Judenchristen dagegen behaupten die absolute Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes und erkennen als Brüder nur die Christen an, welche das Gesetz beobachten. Anders urteilte mehrere Jahrzehnte später Irenäus. Er betrachtet die Judenchristen ebenso wie die verschiedenen gnostischen Sekten als außerhalb der Kirche stehend. Adv. haer. I, 62 spricht er kurz von den Ebioniten und sagt, daß sie jüdisch gesetzlich leben, das Matthäusevangelium gebrauchen, die Autorität des Paulus verwerfen und auch „vorwitzig" die Propheten auslegen. Im Prinzip lehnte man also jede Gemeinschaft mit dem jüdischen Volk, jede Gemeinschaft mit den Gläubigen, welche den jüdisch-partikularistischen Standpunkt vertraten, oder mit denen, welche mit Absicht jüdische Gebräuche und Gewohnheiten beibehalten wollten, mehr und mehr ab. Man verkannte die Bedeutung des Judentums für die Verbreitung des Evangeliums. Man durchschnitt gleichsam das Band, welches das Christentum mit dem Judentum der ersten Zeit seiner Ausbreitung verknüpfte. Man vollzog eine Scheidung zwischen dem Alten Testament und dem Judentum. Das Alte Testament erkannte man an, das Judentum nicht. Man glaubte allein ein richtiges Verständnis des alttestamentlichen Gesetzes und der alttestamentlichen Hoffnung zu haben. Dabei wußte sich die Kirche als legitime Inhaberin der urchristlichen Tradition. Man ging zurück auf die Autorität aller Apostel; man schätzte die Zwölf, welche Jesus einst zur Mission unter den Juden ausgesandt hatte; man sprach von dem Kollegium der zwölf Apostel, den Lehrern, Leitern und Gesetzgebern der Kirche und hielt die Bekehrung der Heiden für ihr gemeinsames Werk. Das letzte Buch der Denkwürdigkeiten des Hegesipp handelt von der Einheit der Kirche und der Wahrheit der kirchlichen Lehre auf Grund der apostolisch-bischöflichen Sukzession. Daneben nannte man Petrus und Paulus zusammen, Paulus als den großen Missionar des Westens des römischen Reiches, Petrus offenbar in geschichtlicher Erinnerung an sein Wirken in Rom. Vor allem die auszeichnenden Worte, welche nach der Überlieferung Jesus an Petrus gerichtet haben sollte (vergl. Matth. $16_{18, 19}$), begründeten zum nicht geringen Teil die hervorragende Stellung, welche die Gläubigen dem Petrus zuerkannten.[1])

Die Christen jüdischer Abkunft, speziell in Palästina, spielten keine Rolle mehr. Sie waren völlig bedeutungslos geworden. Durch die furchtbaren Katastrophen, welche über Palästina infolge der Niederlage der Juden unter Trajan und Hadrian hereinbrachen, durch die Besetzung Jerusalems

---

[1]) Die Sage, daß Petrus 25 Jahre lang der erste Bischof zu Rom war, geht in ihren Wurzeln auf die judenchristlichen Schriften, welche der pseudoclementinischen Literatur zugrunde liegen, zurück.

von seiten der Römer wurde, wie die Religiosität der Juden so die der Christen jüdischer Abkunft in ihrem Herzpunkt getroffen. Jerusalem, die Stadt Gottes, befand sich in den Händen der Heiden. Die politische Existenz der Juden wurde durch die Römer vollkommen vernichtet. Durch das Beschneidungsverbot wurde die jüdische Propaganda stark zurückgedrängt. Die Maßregel, welche Hadrian ergriff, daß in Aelia Capitolina, der Neugründung auf den Trümmern des zerstörten Jerusalems, nur Heiden zu wohnen erlaubt sein sollte, war von größtem Einfluß. Dadurch verlor die Stadt Jerusalem für die Judenchristen die Bedeutung, welche sie bisher gehabt hatte. Von da an hörten, wie Euseb, hist. eccl. IV, 6 sagt, die Bischöfe aus der Beschneidung auf. Und gewiß werden viele Judenchristen damals Palästina verlassen und in heidenchristlichen Gemeinden der Diaspora eine Heimat gefunden haben. Allmählich kam es zur Bildung einer heidenchristlichen Gemeinde in Aelia Capitolina.

Gleichwohl bestanden judenchristliche Gemeinden weiter fort. Wenn sie auf die Entwicklung der Kirche auch keinen nennenswerten Einfluß ausgeübt haben, so bewahrten sie doch eine zähe Lebenskraft. Mit bewunderungswürdiger Energie behaupteten sie den alten Nationalstolz; mit großer Unbeugsamkeit hielten sie an dem religionsgeschichtlichen Vorrang Israels fest. Teilweise lebten die Christgläubigen mit den Juden in freundlichem Verkehr, teilweise traten sie ihnen feindlich entgegen.

Judenchristliche Gemeinden erhielten sich bis ins vierte und fünfte Jahrhundert hinein in Syrien, vor allem in den Gegenden längs des Jordans und des toten Meeres. So weit wir wissen, entstanden in ihren Kreisen nur wenige Schriften. Außer dem Alten Testament wurde von den Judenchristen das Hebräer- und Ebionitenevangelium gebraucht. Dabei waren die religiösen Vorstellungen der Judenchristen sehr mannigfaltig. Es herrschte eine starke Zerklüftung, eine sektenhafte Zersplitterung; Einheitlichkeit fehlte. Man war nicht imstande, einen Mittelpunkt des religiösen Lebens oder eine größere Organisation zu schaffen. Man verehrte vor allem den Jakobus, den Herrenbruder. Teilweise betrachtete man ihn als Zeugen des Lebens Jesu oder als den zwölften Apostel. Daneben fuhr man in der Polemik gegen Paulus fort; seine Schriften wurden als ketzerisch beurteilt. An der Betonung der Gesetzesgerechtigkeit hielt man fest; Treue gegen das Gesetz galt als das Hauptstück aller Gerechtigkeit. Ein Teil der Judenchristen beschränkte die Notwendigkeit der Beobachtung des Gesetzes auf die Christen jüdischer Abkunft. Die Beurteilung Jesu war sehr mannigfaltig: vielen Gläubigen galt Jesus nur als Mensch, der bei der Taufe mit dem heiligen Geist begabt wurde. Wenn ein Teil der Judenchristen die Beschneidung hoch-

hielt, so zeigte sich eben darin, daß man tief unter der Macht des Judentums stand. Das war es denn auch vor allem, was den Zusammenhang der Judenchristen mit der Kirche löste. Man lebte in Zurückgezogenheit und Abgeschiedenheit. Der Trieb zur Mission erlosch mehr und mehr. Von propagandistischen Versuchen, welche die Judenchristen machten, hören wir nur wenig. Von Alcibiades aus Apamea wird erzählt, daß er zu Beginn des dritten Jahrhunderts das Elxaibuch nach Rom brachte, dessen wesentlicher Inhalt die Aufforderung zur Beschneidung sowie das Angebot einer zweiten Taufe zum Erlaß der Sünden war. Auch muß man aus der pseudoclementinischen Literatur schließen, daß die Judenchristen zur Verbreitung ihrer Anschauungen unter den Heiden tätig waren. Aber einen irgendwie bedeutenden Einfluß haben die Christen jüdischer Abkunft nicht ausgeübt. Das beweisen die Nachrichten der Kirchenväter, denen wir unser Hauptwissen über die Judenchristen der späteren Zeit verdanken.



BEILAGE.

Der Minäismus.

Um die Stellung, welche die Juden im ersten und zweiten Jahrhundert dem Evangelium gegenüber eingenommen haben, zu bestimmen, bieten die christlichen Schriften eine gute Quelle. Wir erfahren aus ihnen, wie man sich zu Jesus bekannte, aber auch wie man der Heilsbotschaft feindlich gegenübertrat, wie man Anklagen und Schmähreden gegen Jesus und seine Anhänger erhob. Welche Streitfragen in der Mitte des zweiten Jahrhunderts zwischen Juden und Christen bestanden, sagt uns Justin in seinem Dialogus cum Tryphone. Eine zweite Quelle ist das rabbinische Schrifttum. Nicht unwichtig ist die Tosephta, in welcher die Haggada stark hervortritt. Den Redaktoren der Tosephta standen nachweislich Quellen zu Gebote, welche teilweise älter sind als die Zeit der schriftlichen Fixierung der Mischna. Altes Material findet sich sodann in dem jerusalemischen und vor allem in dem babylonischen Talmud. In diesem ist die Überlieferung, welche die Tannaiten betrifft, im allgemeinen treuer aufbewahrt als in jenem. Verschiedenes gewinnt man endlich aus den Midraschim. Die mannigfachen Sagen, Legenden und Anekdoten, welche hier erzählt werden, lassen den Geist des jüdischen Volkes erkennen und geben ein Bild von seinen Gedanken und Stimmungen gegenüber dem Christentum.

Nun ist die Benutzung der rabbinischen Literatur bei der Beantwortung der Frage nach dem Verhältnis der Juden zu dem Evangelium äußerst schwierig. Das hat zwei Hauptgründe. Erstens ist die textkritische Bearbeitung vieler rabbinischer Schriften noch sehr im Rückstand; genaue und zuverlässige Textausgaben fehlen. Nach dem Urteil Sachverständiger genügt die bisherige Arbeit nicht, um ein irgendwie zuverlässiges Bild von dem Verhältnis des Judentums zum Christentum in den ältesten Zeiten zu gewinnen. Es steht fest, daß die Juden häufig den Text des Talmud, wo derselbe auf Jesus oder das Evangelium Bezug nimmt, aus Furcht vor der christlichen Regierung änderten. Wie man oft den Namen Jesus vermied und dafür אותו האיש oder פלוני schrieb, so wurde in den Talmudausgaben, welche die christliche Zensur

passieren mußten, das Wort מין oder מינים durch andere häretische Bezeichnungen, wie אפיקורוס, פילוסופא, צדוקי ersetzt. Zweitens liegt verhältnismäßig nur wenig Material vor, und das, was vorliegt, ist meist durch so späte Quellen bezeugt, daß der historische Wert fraglich erscheinen muß. Zudem ist es bisweilen äußerst schwierig, die Zeit, auf welche sich eine überlieferte Erzählung bezieht, genau festzustellen. Wohl sind Anhaltspunkte dadurch gegeben, daß die Autorität genannt ist, auf welche sich die Überlieferung stützt, aber man darf dabei nicht vergessen, daß in späterer Zeit Erzählungen ohne Rücksicht auf die Chronologie auf bedeutende Persönlichkeiten übertragen worden sind. Ferner ist hier und dort die Literarkritik notwendig. Um den ursprünglichen Wortlaut einer Geschichte zu finden, muß man zwischen dem älteren Text und den jüngeren Zusätzen unterscheiden. Bei dieser Sachlage müssen die jüdischen Berichte text- und literarkritisch weit mehr geklärt werden, als das bis jetzt der Fall ist. Vielleicht darf man sagen: bei sorgfältiger mit Hilfe der ältesten Drucke und handschriftlichen Zeugnisse zu veranstaltenden Beseitigung der von der Zensur und aus Furcht vor ihr gemachten Änderungen wird die Zahl der Berührungen der Juden mit den in Palästina lebenden Christen sich vergrößern sowie die Fülle von allerdings meist polemischer Rücksichtnahme auf die Christen sich mehren.[1])

In der Gegenwart sind die meisten Forscher darin einig, daß die rabbinische Tradition über Jesus dürftig ist. Die Rabbinen des ersten und zweiten Jahrhunderts zeigen von der Wirksamkeit Jesu keine Kenntnis. Auch finden sich im Talmud nicht viele Stellen, welche auf die evangelische Tradition über Jesus Bezug nehmen. Man erzählte: Jesus sei ein Verführer; seine Abstammung sei von einem ehebrecherischen Verhältnis der Maria mit dem Soldaten Panthera herzuleiten; er diente in Ägypten als Lohnarbeiter, übte sich dort in Wunderkünsten und gab sich in Galiläa als Gott aus.[2])

Uns interessiert hier nur die Frage, ob bei dem Wort מין, מינים das wir in dem rabbinischen Schrifttum lesen, an Judenchristen zu denken ist, und welche Schlüsse sich von hier aus auf die Verbreitung des Evangeliums unter den Juden ergeben.

Als der eigentliche Begründer der Ansicht, daß die Minim Juden-

---

1) Vergl. H. L. Strack, Th. L. Z. 1881, N. 3.

2) Vergl. H. Laible, Jesus Christus im Talmud, 1900², S. Krauss, Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen, 1902, A. Meyer, Jesus, Jesu Jünger und das Evangelium im Talmud und verwandten jüdischen Schriften, bei E. Hennecke, Handbuch zu den Neutestamentlichen Apokryphen, 1904, 47 f., R. Travers Herford, Art. ‚Christ in Jewish Literature‘ in: Dictionary of Christ and the Gospels ed. by J. Hastings, II, 1908, 876 f.

christen sind, muß Hieronymus genannt werden. In einem Brief an Augustin (ep. 89) sagt er: usque hodie per totas Orientis synagogas inter Judaeos haeresis est, quae dicitur Minaeorum, et a Pharisaeis usque nunc damnatur, quos vulgo Nazaraeos nuncupant, qui credunt in Christum filium Dei, natum de virgine Maria, et eum dicunt esse, qui sub Pontio Pilato passus est et resurrexit; in quem et nos credimus, sed dum volunt et Judaei esse et Christiani, nec Judaei sunt nec Christiani. Bei diesen Worten geht Hieronymus von der Voraussetzung aus, daß von den ungläubigen Juden neben dem Namen Minim auch der Name Nazaraei gebraucht wird. Beide Namen sind für ihn identisch. Die Minim, welche in allen Synagogen des Orients zu treffen sind, werden von den Pharisäern nicht anerkannt. Diese Meinung des Hieronymus ist in der Neuzeit unter verschiedenen Modifikationen mehrfach erneuert worden. Man versteht unter den Minim Christen jüdischer Abkunft.[1] .

[1] Vergl. A. Dreyfuß, L. O. 1844, 204 f. (Sinn und Bedeutung des Wortes מין); H. Grätz, Gnostizismus und Judentum, 1846, 16, Anm. 11; hier heißt es: So dunkel auch die Etymologie des Wortes ist und allen Konjekturen zu trotzen scheint, so ist es jedenfalls gewiß, daß es ursprünglich ein Sektenname der Judenchristen, nach Art der Nazaräer, gewesen, der aber später verallgemeinert und den Christen überhaupt beigelegt wurde; vergl. Geschichte des Judentums IV[3], 401 f., Note 11 (Ebioniten, Nazaräer, Minäer). Bei J. Wiesner, Scholien zum babylonischen Talmud, I, 1859, 35 lesen wir: מין = *μηνύτως* = *μηνύειν*, verraten — so wurden die Christen im ersten Jahrhundert genannt, weil es wahrscheinlich nicht selten vorkam, daß die Anhänger der neuen Sekte ihre früheren Glaubens- und Leidensgenossen bei den römischen Gewalthabern verleumdeten und anschwärzten; J. Derenbourg, Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine, I, 1867, 4, Anm. 3 und 354 f. benutzt zur Darstellung des Verhältnisses der Juden zu dem Evangelium die rabbinischen Erzählungen, in welchen von Minim die Rede ist, und erklärt מינין als Abbreviatur von מאמיני ישוע נוצרי. Diese Erklärung ist nach A. Geiger, Jüdische Zeitschrift, 1867, 275 unrichtig, doch will er nicht bestreiten, daß der Ausdruck zunächst die Judenchristen bezeichnet. Ferner war H. Ewald, Geschichte des Volkes Israel, VII[2], 51 f., 63 f. der Meinung: das Wort Minim ist erst aus den christlichen Zeiten bekannt und bezeichnet in diesen zunächst immer die Christen; durch seinen unendlich häufigen Gebrauch ist es auch dahin gekommen, daß das kurze מין ebenso einen Ketzer bedeutet. Daß die Minim nur die Judenchristen sein sollen, sei eine ganz eitle Ausflucht späterer jüdischer Gelehrter. Nach M. Joel, Blicke in die Religionsgeschichte zu Anfang des zweiten christlichen Jahrhunderts, I, 35 f. II, 90 f. strich man von dem Wort מאמינים, *πιστοί*, Gläubige, wie sich anfangs die Christen nannten, später die ersten beiden Silben und betrachtete die Christen als Ketzer, was mit der Vereitlung des Tempelbaues zur Zeit Hadrians zusammenhängen soll. Ebenso dachte H. Oort in seiner Arbeit: Joden en

Zuletzt hat R. Travers Herford in seinem Werk Christianity in Talmud and Midrash, 1903, die rabbinischen Texte, welche das Problem der Minim* betreffen, gut zusammengestellt, dieselben klassifiziert und kritisiert, indem er dabei die Absicht verfolgt, den Eindruck zu schildern, welchen die Entstehung des Christentums auf das rabbinische Judentum ausgeübt hat. Nach Herford wird mit dem Wort Minim überall dasselbe bezeichnet. Es sind nicht die Christen überhaupt, auch nicht alle Christen jüdischer Abkunft, sondern eine bestimmte judenchristliche Sekte, welche den Zusammenhang mit dem Judentum festhalten wollte und hinsichtlich ihrer Christologie mit der des Hebräerbriefes verwandt ist.

Demgegenüber sind viele Forscher der Ansicht, daß die Bezeichnung Minim zunächst mit dem Christentum gar nichts zu tun hat. Unter den Minim sind allgemein Ketzer, Abtrünnige zu verstehen. Speziell seien die Minim die Ungläubigen, die Gottesleugner.[1])

Christenen op het eind der eerste eeuw (Theol. Tijdschrift 1883, 509f.) bei den Minim vorwiegend an Christen jüdischer Abkunft, welche gleichsam eine Reformpartei in Palästina bildeten, einerseits mit der Tendenz im Judentum zu bleiben, anderseits in tatsächlicher Abweichung von demselben begriffen. Dabei glaubte freilich Oort, daß hier und dort unter Minim antinomistische Libertinisten zu verstehen seien. Eingehend sprach über die Minim D. Chwolson, Das letzte Passahmahl Christi, 1892, Anhang, vergl. auch: Die Blutanklage und sonstige mittelalterliche Beschuldigungen der Juden, 1901. Nach ihm sind die Minim Judenchristen. Die Reibung zwischen der christlichen und pharisäischen Geistesrichtung trat erst zu Anfang des zweiten Jahrhunderts ein, als hier und dort judenchristliche Sekten mit dualistischen Lehren sich gebildet hatten. Endlich geht A. Schlatter in seinen Darlegungen, Die Kirche Jerusalems vom Jahre 70—130, 1898, 7f., und Geschichte Israels 1906², 296f. von der Voraussetzung aus, daß unter den Minim stets die Judenchristen zu verstehen sind.

[1]) So dachte A. H. Goldfahn (M. G. W. J. 1870, 163f.) bei den Minim an alle Gegner der jüdischen Lehre und rechnet dazu Judenchristen, Heidenchristen, Gnostiker. Nach J. Hamburger, Realencyklopädie für Bibel und Talmud, III, Suppl. I, 112f., ist Min Bezeichnung einmal für den vom Judentum sich abwendenden Hellenisten, dem auch sonst das Epitheton Epikuräer beigelegt wird, sodann für den Judenchristen, auch für den Anhänger des paulinischen Christentums unter den Juden, ferner für die Zelotensekte unter Juda Gaulanitis im ersten Jahrhundert, deren Anhänger unter dem Namen מין גלילי bekannt waren, endlich für den Gnostiker, vergl. auch J. Hamburger, Die Nichtjuden und die Sekten im talmudischen Schrifttum, 1880, 4. Anderseits zeigte M. Grünbaum in einer Arbeit, Z. D. M. G. 1888, 51 f. (Die מינים im Talmud), daß an vielen Stellen des rabbinischen Schrifttums Minim eine allgemeinere Bedeutung hat, „wie ja auch die übrigen in diese Kategorie gehörenden Wörter bald im engeren, bald im weiteren Sinne gebraucht werden“. N. J. Weinstein, Beiträge zur Geschichte des Essenismus, 1892, 78f. spricht

Eingehend hat sich in neuerer Zeit M. Friedländer mit dieser Frage beschäftigt und über die Minim in der rabbinischen Literatur eine besondere Hypothese aufgestellt. Bereits in seinen Schriften: Der vorchristliche jüdische Gnostizismus, 1898; Der Antichrist in den vorchristlichen jüdischen Quellen, 1901; Geschichte der jüdischen Apologetik als Vorgeschichte des Christentums, 1903, vertrat Friedländer die Meinung: das Wort Minim bedeute im Talmud nicht Judenchristen, sondern bezeichne die Vertreter des antinomistischen Gnostizismus. In seinem Buch: Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu, 1905, 169 f., hat er dann aus dem Talmud viel Material über den Minäismus zusammengestellt und gezeigt, daß dabei zunächst nicht an Christen zu denken sei. Freilich wolle er nicht bestreiten, daß unter den Minim zur Zeit des Hieronymus auch Judenchristen verstanden wurden; aber man sollte daraus nicht den Schluß ziehen, daß Minim stets Judenchristen seien. Die Minim sind zunächst nur jüdische Antinomisten, welche dem Gnostizismus angehören. Die Entstehung dieser Bewegung geht in die vorchristliche Zeit zurück. Ihr Hauptstrom versiegte mit dem Barkochebaaufstand und mündete wahrscheinlich in den nach dieser Zeit mächtig aufstrebenden christlichen Gnostizismus ein. Ursache der Bewegung war die durch griechische Schulweisheit angeregte kosmogonische und theosophische Geheimlehre, welche in dem letzten vorchristlichen Jahrhundert in Palästina verbreitet war. Der Minäismus war also ein Produkt des Hellenismus, eine Bewegung rein spekulativer Natur im Judentum. Man suchte auf philosophisch-spekulativem Wege die Frage nach dem Wesen Gottes und nach der Entstehung der Welt zu lösen.[1])

---

von ungläubigen Juden und von Polytheisten. Nach H. Kraus, Begriff und Form der Häresie nach Talmud und Midrasch, 1896, 17 f., ist jeder, der die Grundwahrheiten des Judentums ganz oder teilweise bestreitet, ein Min. E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes II [4], 445 sagt: die Minim sind die Abtrünnigen überhaupt, nicht lediglich die Judenchristen, vergl. auch Th. L. Z. 1899, Nr. 6 und A. Wünsche in der Vierteljahrsschrift für Bibelkunde. Talmudische und patristische Studien, 1904/05, 437: selbst die Stellen im Talmud, in denen von מינים und מינות die Rede ist, gehen auf Häresien, welche hellenistischen Anschauungen huldigten. Bei J. Bergmann, Jüdische Apologetik im neutestamentlichen Zeitalter, 1908, 7 f. lesen wir: Minim bedeutet im allgemeinen Häretiker, im besonderen die Anhänger aller Häresien: die freidenkenden, griechisch gebildeten Juden, die Christen und die Gnostiker; auch die freidenkenden Juden, die von den Lehrmeinungen des Judentums abwichen, wurden Minim genannt. Vergl. endlich J. Levy, Neuhebräisches Wörterbuch III, 103 f. und The Jewish Encyclopedia VIII, 594 f.

[1]) Vergl. auch den Aufsatz R. E. J. 1899, 194 f.

Diese Hypothese Friedländers ist jedoch von den meisten Forschern abgelehnt worden. Man erkennt wohl das Verdienst an, daß viel Material über die Minim gesammelt worden ist, aber man erklärt: Friedländer hat nicht bewiesen, daß mit den Minim stets Antinomisten gemeint sein müßten; man sagt: der wirkliche Textbestand wird dabei übersehen und mit der historischen Wahrscheinlichkeit, daß unter den Minim in den Erzählungen, welche in das erste und zweite Jahrhundert gehören, Judenchristen zu verstehen sind, nicht gerechnet.[1])

Es wäre nun eine sehr dankenswerte Aufgabe, eine Geschichte des Begriffs des Minäismus zu geben, die Stellen, wo im rabbinischen Schrifttum von dem Minäismus die Rede ist, text- und literarkritisch zu untersuchen und überall genau im Hinblick auf den Zusammenhang, in welchem das Wort vorkommt, den Sinn zu eruieren. Wir beschränken uns hier allein auf die Texte, welche über den Minäismus in der Zeit bis zum Barkochebaaufstand Auskunft bieten. Indem wir in erster Linie die Arbeiten von Herford und Friedländer berücksichtigen, auch deren Textangaben zum Ausgangspunkt nehmen, bringen wir eine Übersetzung der Stellen des rabbinischen Schrifttums, bei welchen innere Gründe dafür sprechen, daß unter den Minim Christen zu verstehen sind. Ein Hauptmittel zur Feststellung, ob Minim diesen Sinn hat, bietet allein der Inhalt der einzelnen Erzählungen.[2]) Wir beginnen mit dem Birkhat-Hamminim.

---

[1]) Vergl. besonders W. Bacher, R. E. J. 1899, 38 f. und J. Lévi, R. E. J. 1899, 204 f. Nach beiden Forschern bezeichnet Minim bisweilen Judenchristen, vergl. auch W. Bacher, J. Q. R. 1905, 171 f.; sodann B. Kellermann, Kritische Beiträge zur Entstehungsgeschichte des Christentums, 1906, 71 f., 89 f.: unter den Minim kommen sehr wohl die Anhänger der Urchristengemeinde mit in Frage.

[2]) Neben der Form מין findet sich die Form מינא (vergl. Sanhedrin 37 a); vergl. ferner מינים (vergl. Berachoth 54 a), מיני (vergl. Baba bathra 25 a), מינות (vergl. Aboda sara 16 b). Sifra hat überall die eigentümliche Orthographie מאין und מאינים (vergl. dazu W. Bacher, R. E. J. 1899, 45: א ist eingefügt, um dem Wort einen gemeinen Sinn zu geben. מאינים oder מיאנים würde der Plural sein von מָאֵן [Exod. 7_{18}, 9_{2}, 10_{14}] oder מֵאֵן [Jerem. 13_{10}]), vergl. im übrigen H. Kraus, Begriff und Form der Häresie nach Talmud und Midrasch, 1896.

Über die Etymologie des Wortes מין sind mannigfache Hypothesen aufgestellt worden. Mit Recht sagt H. L. Strack bei A. Hauck, Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, XIX[3], 333: das vielfach mißverstandene talmudische Wort מִין ist einfach das aus der Schöpfungsgeschichte Gen. 1 bekannte Wort מִין, genus, *γένος*, nur auf ein Einzelwesen angewendet („jemand von [anderer] Art"), wie גוֹי den einzelnen Nichtjuden, עַם הָאָרֶץ den einzelnen Gesetzesunkundigen bezeichnet, vergl. ferner R. D. Wilson, Princeton theol. Review, 1903, 241 f. (מִין „kind" of the first chapter of Genesis, seems

1. Die 12. Bitte des Schmone Esre nach der palästinensischen Rezension.[1])

Den Abtrünnigen sei keine Hoffnung, und das hochmütige Reich zertrümmere in Eile in unseren Tagen. Und die Nazaräer und Minim (וְהַנּוֹצְרִים וְהַמִּינִים) mögen im Augenblick (plötzlich) umkommen; sie mögen ausgewischt werden aus dem Buch des Lebens und mit den Gerechten nicht hineingeschrieben werden.

Nach der Tradition wurde unter der Leitung Gamaliels II. die Tephilla revidiert und auf seine Veranlassung eine Gebetsformel gegen die Minim verfaßt. Es heißt, daß Simon Happakuli die achtzehn Benediktionen zu Jabne endgültig ordnete (vergl. Megilla 17[b], ferner Berachoth 28[b], 33[a], jer. Berachoth II, 2, 4, IV, 2). Dem ursprünglichen Wortlaut nach ist die Form des Gebetstextes leider nicht mehr erhalten. Auch ist in der Überlieferung ein starkes Schwanken des Gebetswortlautes zu beobachten.[2]) Einige Forscher haben gemeint, daß die zwölfte Bitte ursprünglich gegen die Sadducäer gerichtet war. Als die Macht der Sadducäer schwand, hat man Minim eingesetzt und darunter die Judenchristen verstanden. Indes hat es größere Wahrscheinlichkeit, daß in der Bitte das Wort Minim von Anfang an stand, weil danach früh das Gebet benannt wurde. Tosephta Berachoth 3_{25} lesen wir: man faßt zusammen die den Minim geltende Benediktion mit der auf die Pharisäer bezüglichen (11. Benediktion) und die die Proselyten betreffende mit der von den Ältesten handelnden (12. Benediktion) und die auf David bezügliche mit der Jerusalem betreffenden (13. Benediktion). Wenn man aber die eine für sich und die andere für sich gesprochen hat, so ist man auch seiner Pflicht enthoben.[3]) Ist demnach Minim die ursprüngliche Lesart, so liegt die Annahme immer am nächsten, dabei an Sektierer verschiedener Art zu denken. Es steht fest, daß Gamaliel II. eifrig darauf bedacht war, allen Sonderströmungen in Palästina entgegenzutreten und eine Einheit der Lehre im Judentum herbeizuführen.

to be certainly of Egyptian origin. There is no Semitic root that will account for it, and the Coptic word *μινε* has „genus" „species" as its ordinary meaning).

[1]) Die palästinensische Rezension wurde von S. Schechter in einer Geniza von Kairo entdeckt, vergl. J. Q. R. 1898, 654 f. und Herford, 125 f., Friedländer, (Bewegungen), 222 f.

[2]) Vergl. die zusammenfassende Darlegung von J. Elbogen, Geschichte des Achtzehngebets, M. G. W. J. 1902, 330 f.

[3]) Vergl. H. Laible, Der Tosefta-Traktat Berachôth, 1902, 14 und A. Schlatter, Die Kirche Jerusalems vom Jahre 70—130, 1898, 18.

Nun hat S. Krauß zu beweisen versucht, daß in der alten Textform הנצרים stand.[1]) Seine Hypothese schien einige Jahre später durch die Entdeckung Schechters als richtig erwiesen zu sein. Krauß stützte sich in erster Linie auf die Angaben der Kirchenväter. Diese wissen von einem Gebet der Juden, welches sich gegen die Christen wendet. So sagt Justin in seinem Dial. c. Tryph. C. 16: *καταρώμενοι ἐν ταῖς συναγωγαῖς ὑμῶν τοὺς πιστεύοντας ἐπὶ τὸν Χριστόν* und C. 137: *συμφάμενοι οὖν μὴ λοιδορῆτε ἐπὶ τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, μηδὲ Φαρισαίοις πειθόμενοι διδασκάλοις τὸν βασιλέα τοῦ Ἰσραὴλ ἐπισκώψητέ ποτε· ὁποῖα διδάσκουσιν οἱ ἀρχισυνάγωγοι ὑμῶν μετὰ τὴν προσευχήν.* Ferner erklärt Epiphanius, haer. 29_9: *οὐ μόνον γὰρ οἱ τῶν Ἰουδαίων παῖδες πρὸς τούτους κέκτηνται μῖσος, ἀλλὰ καὶ ἀνιστάμενοι ἕωθεν καὶ μέσης ἡμέρας καὶ περὶ τὴν ἑσπέραν, τρὶς τῆς ἡμέρας, ὅτε εὐχὰς ἐπιτελοῦσιν ἑαυτοῖς ἐν ταῖς συναγωγαῖς, ἐπαρῶνται αὐτοῖς, καὶ ἀναθεματίζουσι τρὶς τῆς ἡμέρας φάσκοντες ὅτι ἐπικαταράσαι ὁ θεὸς τοὺς Ναζωραίους.* Und Hieronymus schreibt Comm. ad Jes. 5_{18}f.: (Judaei) usque hodie perseverant in blasphemiis et ter per singulos dies in omnibus synagogis sub nomine Nazarenorum anathematizant vocabulum Christianum; ad Jes. 49_7: (Judaei Christo) ter per singulos dies sub nomine Nazarenorum maledicunt in synagogis suis; ad Jes. 52_4f.: (Judaei) diebus ac noctibus blasphemant Salvatorem et sub nomine, ut saepe dixi, Nazarenorum ter in die in Christianos congerunt maledicta. Diese Angaben der Kirchenväter haben indes nicht den Wert, welchen S. Krauß ihnen zuschreibt, um zu erweisen, daß in der alten Textform des Gebetes הנצרים stand. Einmal lassen doch Justins Worte nicht erkennen, ob er das Achtzehngebet im Auge hat. Das scheint nicht der Fall zu sein, da er davon spricht, daß die Fluchformeln nach dem Gebet (*μετὰ τὴν προσευχήν*) gesprochen werden. Deutlicher sind die Aussagen des Epiphanius. Man betrachtet ihn daher als kompetenten Zeugen dafür, daß die Verwünschung nur den Nazarenern, d. h. den Judenchristen, also den Minim gegolten habe. Aber dabei darf man doch nicht außerachtlassen, daß das Urteil des Epiphanius sich zunächst nur auf das Gebet der Juden zu seiner Zeit bezieht. Den Aussagen des Hieronymus endlich ist kein großer Wert zuzuschreiben: offenbar schließt er sich an das an, was er bei älteren Schriftstellern gelesen hat. Jedenfalls geht aus dem, was er sagt, hervor, daß er nicht genau über die Verhältnisse unterrichtet war. Nach seiner Meinung soll die Verfluchung allen Christen gegolten haben. Überschauen wir alle diese Momente, so kann nicht als bewiesen gelten, daß

[1]) Vergl. J. Q. R. 1893, 130 f. und 1897, 515 f.

ursprünglich הנצרים in dem Gebet stand.[1]) Es wird והמינים כרגע יאבדו die ursprüngliche Textform sein; in späterer Zeit hat man das Wort הנצרים hinzugefügt, um die Christen im Gebet direkt zu nennen. Zur Zeit Gamaliels II. dachte man bei den Minim an alle, welche mit den Grundlehren des Judentums nicht übereinstimmten.

2. Jebamoth 102b.[2])

Dem Gamaliel II. sagte ein Min: ihr seid ein Volk, von dem sich der Herr entfernt hat, denn also heißt es: mit ihren Schafen und Rindern gehen sie Gott aufzusuchen, aber sie finden ihn nicht; er hat sich von ihnen entfernt (Hos. 5_6). Die Antwort Gamaliels war: es heißt ja nicht: er hat an ihnen die Trennung vollzogen.

Offenbar ist hier mit dem Min ein Heidenchrist gemeint. Die Behauptung des Min ist doch nur im Munde eines Christen verständlich. Wir wissen zudem, daß vor allem die Christen heidnischer Abkunft die Überzeugung hatten: der von Gott mit Israel geschlossene Bund besteht nicht mehr. Das jüdische Volk ist von Gott verlassen und verworfen; die ihm zugedachten Segnungen sind auf die, welche an Jesus glauben, übergegangen.

3. Aboda sara 16b. 17a.[3])

Unsere Rabbinen überliefern: als R. Eliezer wegen Minuth (למינות) ergriffen wurde, führte man ihn zur (römischen) Gerichtsstätte (גרדום), um (ihn) zu richten. Der Statthalter sprach zu ihm: ein so gereifter Mann, wie du bist, beschäftigt sich mit solchen nichtigen Dingen? Eliezer entgegnete: der Richter ist beglaubigt, gegen mich zu zeugen. Der Statthalter meinte, Eliezer spreche von ihm. Dieser jedoch dachte an seinen Vater im Himmel. Da sprach der Statthalter zu ihm: da ich dir zuverlässig erscheine, so bist du entlassen (dimissus) und frei-

[1]) Vergl. auch D. Chwolson, Die Blutanklage der Juden, 56, Anm. 3 u. 57f. Ch. hebt zugleich hervor, daß hier das Wort הנצרים (gegen die gewöhnliche Orthographie mit ו nach נ) geschrieben ist; das stamme daher, daß man hier nicht an Christen, sondern an Nasaräer dachte.

[2]) Vergl. Herford, 235, Friedländer, B., 177.

[3]) Dieselbe Erzählung findet sich mit einzelnen Abweichungen Tosephta Chullin 2_{24} und Kohelet rabba zu 1_8, vergl. Herford, 138 f., Friedländer, B., 216f.

gesprochen. Als Eliezer nach Haus gegangen war, kamen seine Schüler zu ihm, um ihn zu trösten, aber er nahm keinen Trost an. R. Akiba sprach zu ihm: Rabbi, erlaube mir, dir etwas von dem zu sagen, was du mich gelehrt hast. Er sprach zu ihm: rede! Da sagte R. Akiba: vielleicht, daß Minuth an dich gekommen ist, und es war dir wohlgefällig, und zur Strafe dafür bist du auf Minuth hin ergriffen worden.[1] Eliezer entgegnete: Akiba, du erinnerst mich, einst ging ich auf der oberen Straße von Sepphoris, und da traf ich einen von den Schülern Jesu des Nazareners (אחד מתלמידי ישו הנוצרי). Jakob von Kephar-Sekhanja war sein Name. Der sagte zu mir: es steht geschrieben in eurem Gesetz[2]: du sollst keinen Hurenlohn in das Haus deines Gottes bringen. Darf man aus solchen Gaben einen Abtritt für den Hohenpriester machen lassen? Darauf wußte ich ihm nicht zu antworten. Da sprach er zu mir: so hat mich belehrt Jesus der Nazarener (ישו הנוצרי): vom Hurenlohn ist es gesammelt; zum Hurenlohn soll es wieder werden;[3] von Unrat ist es gekommen; zum Ort des Unrats soll es gehen. Diese Erklärung gefiel mir, und deshalb bin ich wegen Ketzerei belangt worden, und ich habe übertreten, was in der Thora geschrieben steht: halte fern von ihr deinen Weg und nähere dich nicht ihrem Hause (Prov. 5_8).[4]

[1]) Tosephta Chullin 2_{24} heißt es: vielleicht hat einer von den Minim (אחד מן המינין) dir ein Minäerwort (דבר של מינות) gesagt; ähnlich Kohelet rabba zu 1_8.

[2]) Tosephta Chullin 2_{24} lesen wir: er sagte ein Minäerwort im Namen Jesu ben Pandera (דבר של מינות משום ישוע בן פנטירי); ähnlich Kohelet rabba zu 1_8.

[3]) Im Fragment einer aramäischen Fassung des Toldoth Jeschu, welches in der Geniza zu Kairo von S. Schechter entdeckt wurde, findet sich unvermittelt die oben genannte Stelle und zwar in folgender Fassung: Eliezer sprach zu R. Josua ben Perachja: ich fand einen von den Jüngern Jesu. Er sprach zu mir: so belehrte mich Jesus der Frevler (ישו רשיעא): vom Hurenlohn sollst du nicht hereinbringen, um einen Abtritt zu machen, vergl. zum Text S. Krauß, Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen, 1902, 36.

[4]) Ausführlicher ist die Darstellung in Kohelet rabba zu 1_8: danach sagte Jakob von Kephar-Sekhanja: geschrieben steht in eurem Gesetz: du sollst nicht den Lohn einer Buhlerin noch den Preis eines Hundes (in das Haus deines Gottes) bringen. Was ist's also mit diesem? Ich (Eliezer) antwortete: sie sind gebunden (verboten). Er sprach zu mir: sie sind verboten als Opfer, aber nicht zur Vernichtung. Ich fragte: was soll denn mit ihnen geschehen? Er sprach: man kann daraus Bäder und Abtritte errichten. Ich sprach zu ihm: du hast wohl geredet; es war mir die Vorschrift (nämlich die, welche solchen Beifall verbietet) im Augenblick nicht gegenwärtig. Als er sah, daß ich seinen Worten zustimmte, sprach er zu mir: also sprach Ben Pandera: vom Unrat gehen sie herein, zum Unrat gehen sie heraus, wie gesagt ist: vom Huren-

Der Inhalt dieser Tradition ist klar: Eliezer wird vor den römischen Richterstuhl gebracht, indem er wegen Minuth angeklagt wird. Freigesprochen erinnert er sich später, als Akiba einmal die Regel aufstellt: womit einer sündigt, damit wird er gestraft, daß er an der Beantwortung einer gesetzlichen Frage über Rein und Unrein, welche ihm Jakob von Kephar-Sekhanja als ein Wort Jesu vortrug, Gefallen gefunden habe. Daß in diesem Zusammenhang das Wort Minuth sich auf das Christentum bezieht, ist klar. Die Meinung des Erzählers ist die: Eliezer ließ sich von einem Christen belehren und fand an einem Wort Jesu Gefallen. Das hat unter den Forschern nur Friedländer geleugnet, freilich mit völlig unzureichenden Gründen. Unter Benutzung eines durch die Zensur entstellten Textes behauptet er, daß die Bezeichnung des Jakob von Kephar-Sekhanja als Schüler Jesu ein späterer Einschub in den Text sei. In der Tosephta Chullin 2_{24} seien die Worte משום ישוע בן פנטירי zu streichen. Das ist aber ebenso unbewiesen wie die Meinung: Jakob habe ein Seitenstück in der Person des jüdischen Magiers Barjesus, von dem AG. 13_6 die Rede ist.[1])

Man hat gemeint, daß Eliezer selbst Christ wurde. Insbesondere hat das C. A. R. Töttermann in seiner Schrift R. Eliezer ben Hyrcanos sive de vi, qua doctrina Christiana primis seculis illustrissimos quosdam Judaeorum attraxit, 1877 beweisen wollen. Dieses läßt sich jedoch in keiner Weise wahrscheinlich machen. Zwar heißt es, daß Eliezer die Belehrung des Jakob von Kephar-Sekhanja beifällig aufnahm, aber sonst fehlen irgend welche Anhaltspunkte. Wenn Eliezer die Stadt Lydda verlassen mußte und in der Verbannung zu Caesarea starb, so ist damit nicht gesagt, daß er zum Glauben an Jesus gekommen war. Es steht durchaus nicht fest, daß Eliezer wegen christlicher Neigungen sich den Bann zuzog.[2]) Beachtung verdienen dabei zwei Erzählungen, welche wir im

---

lohn ist es genommen, zum Hurenlohn soll es wieder kommen; sie sollen Abtritte für das Publikum (daraus) errichten. Das gefiel mir, und deswegen bin ich im Verdacht der Ketzerei verhaftet, und nicht nur das; ich habe auch übertreten, was in der Thora geschrieben steht: laßt ferne sein von ihr deinen Weg . . . das ist Minuth.

[1]) Auf der andern Seite war es durchaus willkürlich, wenn H. Grätz, Gnostizismus und Judentum, 1846, 25 f., die Identität des Jakob von Kephar-Sekhanja mit dem Apostel Jakobus behauptete. Seine Argumente schweben vollkommen in der Luft. Jakob kannte das drastische Wort Jesu, welches seinen freien Standpunkt kennzeichnet, aus der Tradition. Daß das Wort im Hebräerevangelium stand, ist durch nichts zu beweisen.

[2]) Nach F. Rosenthal, Vier apokryphische Bücher aus der Zeit und Schule R. Akibas, 1885, 60 bildet die christliche Lehre von der allgemeinen Sündhaftigkeit einen Berührungspunkt mit den Anschauungen des Eliezer,

Talmud lesen. Joma 66b heißt es: danach legte man dem R. Eliezer die Frage vor, ob der und der (פלוני) der zukünftigen Welt würdig sei, worauf er eine ausweichende Antwort gab. Unter פלוני ist vielleicht hier Jesus zu verstehen. Berachoth 28b wird berichtet: als Eliezer auf dem Krankenbette liegend von seinen Schülern gebeten wurde, die Wege des Lebens zu lehren, damit sie sich auf ihnen der kommenden Welt würdig machen, gab er in seiner Antwort den Rat, die Kinder vom Lesen (der heiligen Schrift) zurückzuhalten. Einige Forscher haben vermutet, daß ihm die Anschauungen der Christen vorschwebten.[1])

4. Chagiga 5b.[2])

R. Josua ben Chananja stand vor dem Kaiser (Hadrian). Da gab ein מין durch ein Zeichen ihm zu verstehen: das ist ein Volk, von dem der Herr sein Angesicht abgewendet hat. R. Josua deutet ebenfalls durch ein Zeichen an: noch ist seine Hand über uns ausgestreckt. Da fragte der Kaiser den R. Josua: was wollte er dir andeuten (mit den Worten): ein Volk, von dem der Herr sein Angesicht abgewendet hat? und was wolltest du ihm andeuten: noch ist seine Hand über uns ausgestreckt? (Der Kaiser erhielt von ihm keine genügende Auskunft). Darauf fragte er jenen מין: Was wolltest du mit den Worten andeuten: Ein Volk, von dem der Herr sein Angesicht abgewendet hat? und was deutete er dir an? Allein, er wußte es nicht. Da sprach der Kaiser: ein Mann, welcher nicht weiß, was ihm angedeutet wird, deutet durch ein Zeichen vor dem Kaiser an? Sie führten ihn hinaus und töteten ihn.

Als Gegenstand der Kontroverse ist in dieser Geschichte die Frage betreffs der nationalen Wiedergeburt Israels gedacht. Diese Frage bildete, wie das aus Justins Dialogus cum Tryphone hervorgeht, einen Hauptkontroverspunkt zwischen Juden und Christen im zweiten Jahrhundert. Von hier aus liegt die Annahme nahe, bei dem מין an

denn nach Synhedrin 101a sagte er: kein Mensch auf Erden ist gerecht, daß er nur das Gute tue und nicht sündige, wobei Eliezer die menschliche Sündhaftigkeit als eine Folge von Adams Sündenfall ansah. Daraus ergibt sich aber für die Beantwortung der Frage, ob Eliezer Christ war, nichts.

[1]) Vergl. besonders W. Bacher, Die Agada der Tannaiten, I, 1903² 98 Anm., der hier zugleich auf die Konjektur von Löw (Ben Chananja, IV, 31) hinweist: für התגיון sei הגליון = Evangelium zu lesen.

[2]) Vergl. Herford, 222 f., Friedländer, B., 177.

einen Christen zu denken. Doch ist damit nicht gesagt, daß der Min ein Christ jüdischer Abkunft ist; es kann auch ein Heidenchrist gemeint sein, der einstmals mit einem Juden über die Frage nach dem Fortbestand der jüdischen Nation diskutierte.[1])

5. Schabbath 116[ab].[2])

Imma Salome, das Weib des R. Eliezer, Schwester des R. Gamaliel, hatte einen Philosophen (פילוספא)[3]) zum Nachbar, welcher für unbestechlich galt. Sie wollten sich mit ihm einen Scherz machen. Sie (Imma Salome) brachte ihm einen goldenen Leuchter, trat vor ihn hin und sprach zu ihm: ich möchte, daß man mir Anteil gebe am weiblichen Familiengut. Er sagte: so teilet! Sie sprach zu ihm: es steht nun aber für uns geschrieben: Wo ein Sohn ist, soll die Tochter nichts erben. Er sprach: von dem Tage, da ihr aus euerem Lande in die Fremde gingt, ist das Gesetz Mosis aufgehoben und das Evangelium gegeben, und darin steht geschrieben: der Sohn und die Tochter sollen zusammen erben. Am nächsten Tage aber brachte er (R. Gamaliel) ihm einen libyschen Esel. Da sagte er zu ihm: ich habe das Ende des Evangeliums nachgesehen und es heißt: Ich (Evangelium)[4]) bin nicht gekommen wegzutun vom Gesetz Mosis, sondern hinzuzufügen[5]) bin ich gekommen, und (im Gesetz) steht geschrieben: wo ein Sohn ist,

---

[1]) Wenn es dann Chagiga 5[b] weiter heißt: als R. Josua ben Chananja im Sterben lag, fragten ihn die Rabbinen: מאי תיהוי עלן מאפיקורסת, was wird uns noch von den Sektierern zustoßen? — so ist auch hier wahrscheinlich an das Christentum zu denken. Ob dagegen in dem Gespräch, welches R. Josua ben Chananja nach Erubin 101[a] (vergl. Herford, 226 f., Friedländer, B., 177) mit einem Min hatte, an das Christentum zu denken ist, muß fraglich erscheinen. Es heißt: Ein gewisser Min sagte dem Josua ben Chananja, indem er sich auf Mich. 7_4 stützte: die Besten der Juden sind Dornen. Dagegen erwiderte der Rabbi: lies doch das Ende des Verses: der Redliche ist im Gehege. So wie diese müsse auch die erste Vergleichung in gutem Sinne aufgefaßt werden, nämlich so wie Dornengestrüppe die Risse in der Mauer schützen, so beschützen uns die Guten in unserer Mitte.

[2]) Vergl. Herford, 146 f.

[3]) Die Lesart steht nicht fest. Nach Raschi ein Min, vergl. J. Levy, Neuhebräisches Wörterbuch I, 46[b] (christlicher Richter). Statt der verderbten Lesart des Münchener Kodex פלנספא קבא wollen einige Forscher אפסקפא (= ἐπίσκοπος) lesen.

[4]) Die Worte des ursprünglichen Textes עון גליון sind in den gewöhnlichen Texten beseitigt.

[5]) Nach der Lesart אלא לאוספי.

soll die Tochter nicht erben. Sie sprach zu ihm: laß doch dein Licht leuchten gleich der Lampe. Er (R. Gamaliel) aber sprach: gekommen ist der Esel und hat auf die Lampe getreten.

Nach der Meinung des Erzählers wenden sich Imma Salome und R. Gamaliel unter der Voraussetzung an den Philosophen, daß dieser ein Christ ist. Das Ganze ist nur eine in jüdischen Kreisen bekannte Anekdote, die an irgend einen historischen Vorgang anknüpfen dürfte und lediglich der Polemik gegen das Christentum ihre Entstehung verdankt.[1])

6. Tosephta Chullin $2_{22, 23}$.[2])

Ein Vorkommnis mit R. Eleazar ben Dama, den eine Schlange biß. Es kam Jakob, ein Mann von Kephar-Sama,[3]) ihn zu heilen im Namen Jesu ben Pandera, aber R. Ismael ließ es nicht zu. Er sagte: diese Kunst ist nicht erlaubt, Ben Dama. Er sprach: ich will dir einen Beweis erbringen, daß er mich heilen kann. Aber er vermochte den Beweis nicht zu erbringen, bevor er starb. R. Ismael sagte: Heil dir Ben Dama, daß du im Frieden aus der Welt gegangen bist und nicht die Mauer der Weisen niederrissest. Denn über jeden, welcher die Mauer der Weisen niederreißt, kommt zuletzt die Vergeltung, wie da ge-

---

[1]) Die Erzählung ist deswegen wertvoll, weil sie Karikaturen von Evangelienworten enthält, vergl. Matth. 5_{17} f. Undeutlich ist die Herkunft der Sprüche, auf welche sich der Philosoph beruft. Daß der erste von beiden aus dem Hebräerevangelium (vergl. C. Holsten, Protestantische Kirchenzeitung 1889, 376 f.: die Aussprüche Jesu seien unter ein Prinzip gestellt, nach welchem Jesus zum mosaischen Gesetz eine positive Stellung einnimmt) oder aus den Logia des Matthäus (vergl. M. Güdemann, Religionsgeschichtliche Studien, 1876, 67 f.) stammt, ist nicht zu beweisen, vergl. auch J. R. Lumby, Expositor 1885, 316 f. (Some traces of a Hebrew Gospel). Der Spruch ist aus der mündlichen Tradition abzuleiten. Zu dem zweiten Spruch bietet die Stelle Luk. 12_{18} f. eine Parallele. Wahrscheinlich ist hier der Ursprung des Wortes zu suchen. Nach H. Grätz (M. G. W. J. 1877, 142 f.) betraf die Frage nach dem Erbrecht der Tochter eine zwischen Juden und Christen bestehende Differenz (vergl. Num. 27).

[2]) Dieselbe Erzählung findet sich mit einzelnen Abweichungen jer. Schabbath 14^d, jer. Aboda sara 40^d 41^a, Aboda sara 27^b, vergl. Herford, 103 f., Friedländer, B., 217.

[3]) Nach Aboda sara 27^b Jakob der Min von Kephar-Sekhanja (יעקיב מינא איש כפר סכניא).

schrieben ist: wer die Mauer niederreißt, den wird die Schlange beißen (Koh. 10_8).

Dieser Erzählung gehen die Worte voran: was die Minim schlachten, ist Götzenopfer, ihr Brot ist Brot des Kuthi, ihr Wein Wein des Götzenopfers, und von ihren Früchten sind Abgaben erst noch zu entrichten; ihre Bücher sind Bücher der Wahrsager, und ihre Söhne sind nicht legitim. Man verkauft ihnen nichts und kauft nichts von ihnen; man nimmt ihre Töchter nicht und gibt sie ihnen nicht; man lehrt ihre Söhne kein Handwerk und läßt sich von ihnen nicht helfen, weder mit Geld noch mit ärztlicher Hilfe.

Der Zusammenhang, in dem diese Worte stehen, macht es wahrscheinlich, daß bei den Minim an Judenchristen zu denken ist. Wir sehen, wie schroff man in jüdischen Kreisen den Gläubigen gegenübertrat. Das geht auch aus der Erzählung von Eleazar ben Dama hervor. Während dieser die Zuversicht hat, daß Jakob von Kephar-Sama ihn heilen kann, will R. Ismael lieber, daß Ben Dama stirbt. Friedländer hat auch hier die Ursprünglichkeit der Worte: im Namen Jesu ben Pandera bestritten. Sie seien erst später in den Text eingetragen worden. Die Pantherasage sei erst in den Kreisen der Kainiten entstanden und von dort her in den Talmud gekommen. Also sei Jakob kein Christ gewesen. Indes, es ist doch nicht bewiesen, daß die Worte: im Namen Jesu ben Pandera ein späterer Einschub in den Text sind. Wann die Pantherasage entstand, wissen wir freilich nicht. Aber einen gewissen Anhaltspunkt zur Bestimmung des Alters der Sage bieten die Genealogien Matth. 1 und Luk. 3, welche nach Ansicht vieler Forscher ein hohes Alter beanspruchen dürfen.[1] Anderseits, daß die Christen Heilungen im Namen Jesu vollzogen, ist auch sonst überliefert.

7. Tosephta Schabbath 13_5.[2]

Die Giljonim und die Bücher der Minim (הגליונים וספרי מינין)

[1] Undeutlich ist die Bedeutung des Namens Panthera oder Pandera. Nach der Ansicht von S. Krauß, Griechische und lateinische Lehnwörter im Talmud, Midrasch und Targum II, 464, 614 ist פנדרא lautlich aus *πόρνος* entwickelt. Die Gleichung gründet sich besonders auf zwei Argumente: 1. פורנום, *πόρνος* kommt auch als פרדנין (pl.) vor . . . .; 2. die Stelle bei Justin, wonach die Juden Jesum *ἐκ πορνείας* (gegenüber *ἐκ παρθένου*) geboren sein lassen.

[2] Wesentlich dieselbe Tradition findet sich jer. Schabbath 15 c und Schabbath 116 a, vergl. Herford, 155 f., Friedländer, B., 201 f.

rette man nicht vor dem Verbrennen, vielmehr lasse man sie an ihrem Ort verbrennen und ihre Askaroth (ואזכרותיהן). R. Jose der Galiläer sagt: an einem Wochentage schneidet man die Askaroth heraus und verbirgt sie und verbrennt das Übrige. R. Tarphon sagt: ich will verlieren meinen Sohn, wenn ich sie nicht, falls sie in meine Hand kommen, verbrenne und ihre Askaroth dazu. Wenn der Verfolger hinter mir ist, so würde ich in einen Götzentempel eintreten, und ich trete nicht ein in ihre Häuser. Die Götzendiener kennen ihn (Gott) nicht und sprechen falsch von ihm; diese (die Minim) aber kennen ihn und sprechen falsch von ihm. Von ihnen sagt die Schrift: und hinter der Tür und dem Pfosten stelltest du dein Gedächtnis auf (Jes. 57_8). R. Ismael sagt: da nun Gott, um Frieden zu stiften zwischen Mann und Weib, sagt (vergl. Num. 5_{23}): mein Name, der in Heiligkeit geschrieben ist, soll mit Wasser ausgelöscht werden, wie sollen die Bücher der Minim, welche Feindschaft, Eifersucht und Streit zwischen Israel und ihrem Vater im Himmel erregen, nicht vernichtet werden, sie und ihre Askaroth; und im Hinblick auf sie sagt die Schrift: hasse ich nicht die, die dich hassen, Herr, und empfinde ich nicht Abscheu vor denen, welche sich gegen dich erheben? Mit vollkommenem Haß hasse ich sie, und sie sind mir zu Feinden geworden (Psalm 139_{21} f.).

Die Situation, über welche hier berichtet wird, ist deutlich. Man war sich in rabbinischen Kreisen über die Frage nicht einig, wie man gewissen Schriften gegenüberzutreten habe. Jose meint: man muß die Askaroth besonders beseitigen; Tarphon sprach davon, daß die Leute, welche im Besitz dieser Schriften sind, schlimmer sind als die Heiden; Ismael erklärte: wer diese Leute haßt, haßt Gottes Feinde. Unter den Askaroth, von denen die Rede ist, sind die Gottesnamen zu verstehen. Nach Fürst (vergl. Z. D. M. G. 1879, 297f.) ist Askara oder Schem hammephorasch der ausdrücklich gesprochene oder geschriebene Gottesname Jahve. Undeutlich und sehr umstritten ist die Deutung der Ausdrücke הגליונים וספרי מינין. Einige Forscher, besonders Friedländer[1]), haben darunter gnostische Zauberbücher verstanden. Man spricht von Tafeln, welche in Illustrationen und kurzgefaßten Sätzen die gnostische Hauptlehre enthielten. Es sei an Blätter mit Zaubertexten zu denken. Aber diese Auslegung muß doch sehr fraglich erscheinen.

---

[1]) Vergl. M. Friedländer, Der vorchristliche jüdische Gnostizismus, 80f., Die religiösen Bewegungen, 92f., vergl. ferner H. Grätz, Gnostizismus und Judentum, 1846, 17.

Näher liegt immer die Annahme, daß die Evangelien und die von Judenchristen geschriebenen alttestamentlichen Schriften gemeint sind. Denn Schabbath 116a folgt die Erzählung von Imma Salome und Gamaliel II, in der von dem Evangelium die Rede ist; und dieser Erzählung geht unmittelbar der Satz voran: R. Meir nannte (das Evangelium) Aven-giljon (און גליון, Unheilsblätter), R. Jochanan nannte es Avon-giljon (עון גליון, Sündenblätter). Der Plural גליונים ist dabei von mehreren Exemplaren eines Evangeliums zu verstehen.[1]) Von hier aus liegt dann der Schluß nahe, daß ספרי מינין Abschriften von alttestamentlichen Büchern sind, welche durch Judenchristen verfertigt wurden.[2])

8. Kohelet rabba zu 1_8.[3])

Chananja, der Bruder des R. Josua, ging nach Kephar-Nachum; und da machten die מינאי etwas mit ihm und brachten ihn am Sabbath auf einem Esel reitend nach der Stadt hinein. Er ging hin zu R. Josua, seinem Freund, und dieser tat Öl auf ihn, wodurch er geheilt wurde. Es sprach Josua zu ihm: Weil in dir der Wein jenes Gottlosen erwachte (אתער בך חמרא דההוא רשיעא), so kannst du nicht mehr im Lande Israel wohnen. Er ging von da hinweg nach Babylon und verschied daselbst in Frieden.

Ob mit dieser Erzählung auf ein geschichtliches Ereignis angespielt wird, muß fraglich erscheinen. Vielleicht ist das Ganze nur eine tendenziöse Erzählung. Daß bei den Minim an Christen zu denken ist, erhellt aus dem Zusammenhang, insbesondere aus der Erwähnung von Kephar-Nachum. Im einzelnen ist die Erzählung sehr unklar. Wenn es heißt, daß die Minim mit Chananja etwas machten, so ist wohl von

---

[1]) Vergl. besonders W. Bacher, R. E. J. 1899, 39 f. und Th. L. Z. 1904, 719. Wenn anderseits J. Wellesz, O. L. Z. 1906, 538 f. (Neutestamentliche Studien) ausgeführt hat, daß Elischa ben Abuja sich mit christlichen Schriften beschäftigte, so ist seine Darlegung nicht überzeugend. Die aus dem Matthäusevangelium angeführten Parallelen beweisen nichts.

[2]) Es hat große Wahrscheinlichkeit, daß R. Tarphon identisch ist mit Tryphon in dem Dialog des Justin. טרפון wird durch den griechischen Namen *Τρύφων* wiedergegeben, vergl. S. Krauß, Griechische und lateinische Lehnwörter im Talmud, Midrasch und Targum II, 278. Für seine Schrift benutzte Justin offenbar den in Kleinasien bekannten R. Tarphon als Repräsentanten des Judentums.

[3]) Vergl. Herford, 218 f., Friedländer, B., 189 f.

dem Berichterstatter an Zauberei gedacht. Wir wissen, daß auch sonst die Juden den Christen Zauberei vorwarfen. Zauberei galt als Mittel christlicher Propaganda. Auffällig ist das Reiten auf einem Esel. Man hat darin einen symbolischen Akt gefunden. Das Besteigen eines Esels habe als Beweis dafür gegolten, daß man die jüdische Religion verlassen habe. Vollkommen undeutlich sind die Worte: in dir ist der Wein des Gottlosen erwacht. Vielleicht ist Sauerteig (hebr. שאר) zu lesen. Dann wäre vom Sauerteig der Ketzerei die Rede, die in Chananja durch den Aufenthalt unter den Minim rege wurde.

Damit haben wir die Texte aus dem rabbinischen Schrifttum besprochen, in denen bei der Erwähnung der Minim auf das Christentum Bezug genommen wird. Es sind verhältnismäßig nicht viele Texte, aber sie bieten uns doch ein Bild von der Stellung, welche die Rabbinen zu dem Christentum eingenommen haben. Wir sehen: einerseits standen Juden und Christen in engem Verkehr; anderseits herrschte große Feindschaft. Man trat auf jüdischer Seite äußerst schroff den Jesusgläubigen gegenüber. Auffällig ist, daß in den Streitigkeiten zwischen Juden und Christen nie die Christologie behandelt wird. Es findet sich nirgends eine Polemik gegen Jesus. Die Minim werden nie mit Jesus zusammen genannt.[1]) Auffällig ist ferner, daß wir bis zur Zeit Gamaliels II. von keinen Disputationen zwischen den Juden und Christen hören, obwohl die Tradition von verschiedenen Diskussionen mit Heiden zu berichten weiß. Aber wir müssen uns vergegenwärtigen, daß uns von den Gesprächen der Rabbinen doch verhältnismäßig nur wenige Bruchstücke aufbewahrt sind.

Vielleicht liegt in einzelnen Aussprüchen verschiedener Tannaiten eine Polemik gegen das Christentum vor.[2]) So ist Aboth 3_5 von Nechunja ben Hakkana, einem Zeitgenossen des Jochanan ben Zakkai, der Spruch überliefert: Wer das Joch der Lehre auf sich nimmt, den befreit man von dem Joch des Weltlebens, und wer das Joch der Lehre von sich abwirft, dem legt man das Joch des Weltlebens auf. Bechoroth 8b wird eine merkwürdige Unterredung mitgeteilt, die wohl eine polemische Spitze gegen das Christentum enthält. Wir lesen: danach fragen die Alten, d. h. die Gelehrten des Athenäums in Rom: sage uns lügnerische Einfälle; worauf Josua ben Chananja sprach: wir hatten ein Maultier,

---

[1]) Nach H. L. Strack hat der erste Venediger Druck des babylonischen Talmuds Baba bathra 25a מיני ישו.

[2]) Vergl. zum folgenden W. Bacher, Die Agada der Tannaiten I, 1903².

welches ein Junges gebar, an dessen Hals man eine Schuldverschreibung hing, auf welcher geschrieben stand: der und der ist meinem Vaterhause 100000 Sus schuldig. Sie sprachen zu ihm: kann denn ein Maultier gebären? R. Josua sagte: das sind eben lügnerische Einfälle. Weiter fragten sie ihn: Wenn das Salz übelriechend (dumpf) wird, womit salzt man es? Darauf erklärte Josua: mit der Gebärmutter einer Mauleselin. Die Weisen fragten: hat die Mauleselin eine Gebärmutter? Darauf fragte Josua: Wird denn Salz übelriechend? Hier liegt offenbar eine Beziehung auf Jesus vor. Beachtenswert ist ferner ein Spruch des Eleazar aus Modiim Aboth 3_{11}. Da heißt es nach dem wahrscheinlichsten Text: wer die heiligen Dinge profan macht[1]), wer die Festzeiten verachtet, wer den Bund unseres Vaters Abraham, d. h. die Beschneidung, zerstört,[2]) (wer seinen Nächsten öffentlich beschämt) und sich freche Äußerungen gegen die Thora gestattet, der hat, selbst wenn er über Kenntnis der Lehre und gute Handlungen verfügt, keinen Anteil an der kommenden Welt.[3]) Weiter hat man Joma 8_9 eine Anspielung auf das Christentum gefunden. Dort lesen wir: es sagt R. Akiba: heil euch, ihr Israeliten, vor wem werdet ihr gereinigt, und wer reinigt euch? Euer Vater im Himmel, denn es ist gesagt Ez. 36_{25}: und ich werde sprengen über euch reines Wasser, und ihr sollt rein werden, von allen euren Unreinigkeiten und von allen euren Götzen will ich euch reinigen. Und er, d. h. die Schrift, sagt (Jerem. 17_{13}): miqweh Israels ist Jahwe. Wie verhält es sich mit einem Tauchbad? Es reinigt die Unreinen. So reinigt auch der Heilige — gepriesen sei er — Israel. Vielleicht liegt in diesen Worten eine Reminiszenz an Jesussprüche vor. Wohl gegen

---

1) Nach Aboth di R. Nathan C. 26 (vielleicht besser passend) המחלל שבתות, wer die Sabbathe entweiht.

2) Für 'המיפר בריתו של אברהם אב hat eine Variante in Aboth di R. Nathan: המיפר את הברית בבשר.

3) Vergl. die Aufstellungen von A. Jellinek, L. O. 1849, 413f. Zu dem ersten Satzgliede weist J. auf die clementinischen Rekognitionen hin, wonach Petrus den Opferkultus als von Moses dem Heidentum gemachte Konzession betrachtet, zu dem zweiten, daß die christliche Symbolik die Feste, welche zum Teil eine nationale Bedeutung hatten, ganz aufhob, zu dem dritten und vierten auf die öffentliche Disputation und Bekehrungssucht der Apostel sowie auf die Außerachtlassung der Verbindlichkeit der Beschneidung, zu dem fünften auf die Auflösung des Gesetzes durch Allegorie. Anderseits sieht Guttmann, M. G. W. J. 1898, 342 f., in dem Ausspruch Aboth 3_{11} Christen bekämpft, welche über den Tempeldienst geringschätzig urteilten, welche an dem nationalen Charakter der Feste Anstoß nahmen und sich von den Festfeiern fernhielten, welche denunzierten und ihre Volksgenossen bloszustellen und zu verdächtigen suchten.

Leute, welche die Beschneidung verwerfen, ist ein Ausspruch Akibas (vergl. Bereschith rabba C. 47 und Leviticus rabba C. 25) gemünzt: das Gebot „sei vollkommen", mit welchem in Gen. 17_1 der Abschnitt von der Einsetzung des Bundeszeichens der Beschneidung eingeleitet wird, ist als Wink für Abraham aufzufassen, welcher Art die Beschneidung sein müsse, daß sie auf keine der übrigen „Vorhäute", die es nach dem hebräischen Sprachgebrauch gibt, sich beziehen könne.[1]) Ein Zeitgenosse eines der bedeutendsten Schüler Akibas, des Simon ben Jochai, war Issi ben Jehuda. In seinem Ausspruch, Mechilta, Mischpatim 20: wenn Gott Israel ein neues Gesetz gibt, so vermehrt er damit seine Heiligkeit, hat man den stärksten Gegensatz gegen die paulinische Lehre gesehen.[2])

Es ist möglich, ja sehr wahrscheinlich, daß all die genannten Aussprüche eine Polemik gegen das Christentum enthalten,[3]) aber zum Schluß muß noch einmal hervorgehoben werden, daß in dem rabbinischen Schrifttum bis jetzt sich nur wenig positive Anhaltspunkte nachweisen lassen, welche zu der Beantwortung der Frage dienen, wie die Stellung der Juden zu der christlichen Bewegung im ersten und zweiten Jahrhundert gewesen ist.

---

[1]) Daß Akiba mit Papias (Pappos), dem Bischof von Hierapolis, diskutierte, wie Löw, Gesammelte Schriften II, 34, 35, Anm. 2 bewiesen haben will, läßt sich nicht wahrscheinlich machen.

[2]) Vergl. M. Lazarus, Die Ethik des Judentums 1898, 226 f.

[3]) Vielleicht finden sich auch in der Mischna Anspielungen auf das Christentum, vergl. Aboth 5_{19}, Berachoth 5_8, Sota 9, Ende (vergl. auch A. Jellinek, L. O. 1849, 428. 457. 473). Bestimmte Gesetze indes, wie man sich Christen gegenüber zu verhalten habe, sind in der Mischna nicht vorhanden. Durchaus willkürlich sind die Aufstellungen von S. Gelbhaus, Rabbi Jehuda Hanassi und die Redaktion der Mischna, eine kritisch-historische und vergleichend-mythologische Studie, 1876, wonach die christliche Literatur den eigentlichen Anlaß gab, daß man die religiösen Satzungen sammelte, schriftlich fixierte und so dem Christentum entgegenstellte.

Nachträge und Berichtigungen.

S. 8 Z. 19 v. o. l(ies): (statt dieses): dieser Richtung.

S. 22 Z. 2 u. 3 v. u. l.: III, 1. 2^5 . . . 1905. 1906.

S. 27 Z. 3 v. u. l.: Megilla 1_8 und jer. Megilla II, 1 sowie jer. Sota 21 b, die Verbreitung des Griechischen in Palästina, anderseits Sopherim $1_{8, 9}$, jer. Megilla I, Megilla 9 a,

S. 30 Z. 11 v. u. l.: 1905, 1 f. 1906, 1 f. — Z. 1 v. u. f(üge) h(inzu): Vergl. auch A. Bertholet, Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden, 1896, K. Axenfeld, Die jüdische Propaganda als Vorläuferin und Wegbereiterin der urchristlichen Mission (in dem Buch: Missionswissenschaftl. Studien, Festschrift für G. Warneck, 1904), 1—80.

S. 34 Z. 1 v. u. f. h.: W. Bousset, Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter, 1906[2].

S. 37 Z. 8 v. u. f. h.: Vergl. auch A. Hoenig, Die Ophiten, ein Beitrag zur Geschichte des jüdischen Gnostizismus, 1889. — Z. 6 v. u. l. (statt: M. G. W. J.): Zeitschrift für die religiösen Interessen des Judentums, — Z. 7 v. u. l.: (statt VIII): VII.

S. 48 Z. 1 v. u. f. h.: Vergl. auch R. E. J. 1906, Bd. 51, 191 f. 52, 1 f. (L'esprit du Christianisme et du Judaisme, besonders Abschnitt V: Le Judaisme à l'époque de Jésus).

S. 51 Z. 5 v. o. ist bei dem Ausspruch Hillels Schabbath 31 a gemeint.

S. 59 Z. 1 v. u. f. h.: Vergl. Jahrbuch des Verbandes der Vereine für jüdische Geschichte und Literatur, 1906, 59 f. (Christentum und Judentum).

S. 82 Z. 4 v. u. f. h.: Vergl. die Anzeige des Buches von J. Labourt, Le Christianisme dans l'empire perse sous la dynastie Sassanide (224—632), 1904: la légende (Koh. Rabba sur 1_8) ne tend donc pas à nous apprendre que le christianisme était moins florissant en Babylonie qu'en Palestine. Le voudrait-elle, qu'il faudrait encore savoir à quelle époque elle a été imaginée et quelle compétence avaient ceux qui l'ont créée pour juger de la puissance des communautés chrétiennes des rives de l'Euphrate.

S. 84 Z. 1, 2 v. u. st(reiche): ferner R. E. J. 1898, 197 f., 1899, 39 f.

S. 95 Z. 15 v. u. f. h. (Vergl. meine Abhandlung: Die sittlichen Anschauungen des Hebräerbriefes, vor allem im Verhältnis zu den religiösen Voraussetzungen des Verfassers, Z. w. Theol. 1902, 24 ff.).

S. 103 Z. 16 v. u. l. (statt Ei) Petrus.

S. 104 Z. 2 v. u. l. 104_{14}.

S. 108 Z. 9 v. u. l.: *εἰσιν Ἑβραίων*. — Z. 1 v. u. f. h.: In dem rabbinischen Schrifttum findet sich nach H. L. Strack die Erwähnung von Kochaba Pesikta (ed. Buber, Blatt 59b: R. Dositheus aus כובבא) und Pesikta Rabbathi (Kap. 26, ed. Friedmann, Blatt 82b [Fr. druckt כובבה]: R. Meir erzählt dem Dositheus auf eine Frage eine Deutung von Prov. 13_{25}). W. Bacher, Die Agada der Tannaiten, II, 32 erwähnt die Geschichte, gibt aber nichts weiter über diesen Dositheus an.

S. 109 Z. 1 v. u. f. h.: Unhaltbar ist die Hypothese, welche W. M. Ramsay über den großen Erfolg der Missionswirksamkeit des Paulus unter den Juden Phrygiens aufstellt (vergl. auch W. M. Ramsay, Paulus in der Apostelgeschichte, deutsch von Groschke, 1898, 118f.). R. stützt sich auf die Angaben des Lukas AG. 14_1f. und auf die Erklärung von Schabbath 147b durch A. Neubauer. Lukas sagt von den Juden in dem pisidischen Antiochien nicht, daß sie der Lehre des Paulus widersprachen; nur gegen die Gleichstellung mit ihnen, welche der Apostel den Heiden zuerkannte, lehnten sie sich auf. Anderseits hatten nach A. Neubauer (vergl. La géographie du Talmud, 1868, 315) die phrygischen Juden vielfach den Zusammenhang mit Palästina verloren. Sie besaßen nicht die Kenntnis der hebräischen Sprache; sie standen der hellenistischen Zivilisation fremd gegenüber. Der phrygische Wein und die Bäder des Landes hatten, wie es Schabbath 147b heißt, die zehn Stämme von ihren Brüdern getrennt. Sie hatten keine Verbindung mit dem Mutterland. Daher wurden sie auch schneller und leichter für das Evangelium gewonnen als ihre Brüder in Palästina und Ägypten (vergl. a. a. O.: Le Talmud, en parlant des dix tribus en Phrygie, qui se détachaient des autres Juifs, fait peut-être allusion à ces convertis, fort nombreux dans ce pays). Dabei glaubt Ramsay: auch der Erfolg des Paulus unter den Juden in Philippi und Beröa erkläre sich daraus, daß die kleinen Gemeinschaften dieser Städte phrygischen Ursprungs waren. Demgegenüber hat I. Levi gezeigt, daß die Eigennamen, welche Schabbath 147a erwähnt werden, Lokalitäten des nördlichen Palästina bezeichnen. Für die Rabbinen war Phrygien ein unbekanntes Land. Zudem beweise die Apostelgeschichte, daß das Missionsprogramm des Paulus bei den Juden in Kleinasien ebenso wie in Palästina gescheitert ist (vergl. R. E. J. 1900, 183f. (Notes d'histoire et d'épigraphie, VI: Les juifs d'Asie Mineure et la prédication de saint Paul).

S. 123 Z. 17 v. o. f. h.: Kol. 4_{10} erfahren wir, daß Markus (vergl. AG. $12_{12, 25}$, $13_{5, 13}$, 15_{36}f.) eine Reise zu den Gläubigen in Kolossae plante. Er war offenbar von Paulus mit einer besonderen Mission in Kleinasien betraut worden. Vielleicht wurden durch Markus Juden für das Evangelium gewonnen, vergl. auch seine Erwähnung 1. Petr. 5_{13}. Anderseits läßt die Einführung des Markus als Geschwisterkind (*ἀνέψιος*) des Barnabas erkennen, daß letzterer eine unter den Gläubigen in Kolossae (ebenso wie unter denen in Galatien, vergl. Gal. $2_{1, 13}$) bekannte Persönlichkeit war.

S. 131 Z. 6 v. u. l.: (statt Grätz): Goldfahn, (statt 34a) 54a.

S. 165 Z. 9 v. o. l.: (statt gemeint): (mit —) einbegriffen.

S. 173 Z. 9 v. u. f. h.: Meine Auffassung berührt sich mit dem, was zuletzt E. Th. Klette, Die Christenkatastrophe unter Nero nach ihren Quellen, insbesondere nach Tac., ann. XV, 44 von neuem untersucht, 1907, dargelegt hat.

S. 181 Z. 8 v. u. f. h.: Vergl. auch die Arbeit über die paulinische Lehre vom Gesetz von M. Löwy, M. G. W. J. 1903, 322 ff. 1904, 268 ff. Nach L. unterliegt es „kaum einem Zweifel, daß die noch im 4. Jahrhundert von dem Amoräer R. Josef verfochtene Ansicht, wonach die Verbindlichkeit und Geltung der ‚Gebote‘ mit dem Erscheinen des Messias von selbst aufhören werde (Nidda 61b), schon im Judentum der vorchristlichen Zeit gekannt und gelehrt ward“.

S. 219 Z. 16 v. u. f. h.: Wenn Lukas dreimal (vergl. AG. 9_{43}, $10_{6, 32}$) hervorhebt, daß Petrus in Joppe bei einem Gerber (*βυρσεύς*) mit Namen Simon wohnte, so geht er dabei offenbar von der Voraussetzung aus, daß Petrus von jüdischen Vorurteilen frei war.

S. 229 Z. 3 v. u. f. h.: Vergl. auch R. Travers Herford, Christianity in Talmud and Midrash, 1903, 164 f.

S. 238 Z. 13 v. u. f. h.: Zur Verbreitung des Sonnenkultus vergl. René Dussaud, Notes de Mythologie Syrienne. I. et II.—IX. 1903. 1905 (vergl. Baudissin, Th. L. Z. 1906, Sp. 294 f.).

S. 239 Z. 15 v. u. Die Worte des Epiphanius, haer. 19_4, lauten: *τισὶ δὲ λόγοις καὶ κενοφωνίαις ὕστερον ἐν τῇ βίβλῳ ἀπατᾷ λέγων· μηδεὶς ζητήσῃ τὴν ἑρμηνείαν, ἀλλ᾽ ἢ μόνον ἐν τῇ εὐχῇ ταῦτα λεγέτω, καὶ αὐτὰ δῆθεν ἀπὸ ἑβραικῆς διαλέκτου μετενέγκας, ὡς ἀπὸ μέρους κατειλήφαμεν οὐδὲν ὄντα τὰ παρ᾽ αὐτῷ φανταζόμενα. φάσκει γὰρ λέγειν· Ἄβαρ ἀνὶδ μωῒβ νωχιλὲ δαασὶμ ἀνὴ δαασὶμ νωχιλὲ μωῒβ ἀνὶδ ἄβαρ σελάμ.*

S. 245 Z. 6 v. u. f. h.: Grätz sagt III, 2^5, 421 f.: In einer hellenistischen Gemeinde einer Großstadt (etwa Antiochien), wo unter den Juden griechische Bildung und griechischer Geschmack heimisch waren, suchte dieser Prediger seine Zuhörer vom Gegenteil zu überzeugen, daß der durch die Religion des Judentums erzogene und gefestigte Vernunftwille (*εὐσεβὴς λογισμός*) wohl imstande ist, die Triebe und Leidenschaften zu beherrschen.

S. 246 Z. 7 v. u. f. h.: A. Deißmann, Licht vom Osten, 1908, 22 glaubt, daß in einem Fragment der griechischen Übersetzung von Gen. $26_{3, 4}$ wegen des hier dreimal sich findenden Wortes *σπόρος* eine bewußte Polemik gegen Paulus (vergl. Gal. 3_{16}) vorliegt, „daß das Blatt also der Überrest einer nachchristlichen bis jetzt unbekannten jüdischen LXX-Revision oder neuen Übersetzung ist“.

S. 261 Z. 5 v. u. f. h.: Vergl. H. Grätz, Geschichte der Juden, IV^3, 400 f. — Z. 1 v. u. f. h.: Vergl. R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte I^2, 133, Anm., dagegen A. Merx, Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte II, 2, 1905, 416 f., welcher die Textschwankungen im Zusammenhang mit einer genauen Erörterung der jüdischen Passafeier, wie sie zur Zeit Jesu bestand, bespricht.

S. 262 Z. 1 v. u.: Nach G. Klein, Die Gebete in der Didache (vergl. Z. N. W. 1908, 132—146) sollen die Gebete das jüdische Kiddusch ersetzen. Da die Judenchristen nicht sofort den Sabbath aufgehoben haben werden, so ist es nicht unmöglich, daß für sie eine christliche Liturgie, ein messianisches Kiddusch, verfaßt wurde. Dem Verfasser der Gebete hat nicht allein das jüdische Tischgebet vorgelegen, für das er ein christliches verfaßt hat, sondern er hat auch das Achtzehngebet für seinen Zweck benutzt (143).

S. 268 Z. 4 v. u. l.: (statt Dabei ... beachten): Dagegen nehmen andere Forscher an:

S. 270 Z. 14 v. u. st. I. — Z. 5 v. u. f. h.: Vergl. ferner H. Vogelstein, Die Entstehung und Entwicklung des Apostolats im Judentum (M. G. W. J. 1905, 427 f.) und J. Lévi, Le prosélytisme Juif (R. E. J. 1905, 1 f.). Nach letzterem liegt in der Mechilta zu Exod. 22_{20} ein Fragment einer Rede jüdischer Missionare vor. — Z. 4 v. u. f. h.: Die Behauptung, daß die jüdische Lehre: die Prophetie habe mit der Zeit des Artaxerxes aufgehört (vergl. Josephus, c. Apion. I, 8), im ersten Jahrhundert allgemein verbreitet gewesen sei, läßt sich nicht beweisen, vergl. dagegen die jüdischen Zeugnisse, welche A. Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums[1], 240f. anführt.

S. 272 Z. 1 v. u. f. h.: Die Didache des Judentums und der Urchristenheit, 1908, G. Klein, Den första Kristna Katekesen Dess religions-historiska förutsättningar, 1908. K. bietet eine eingehende Untersuchung, in der er nachweisen will, daß die Lehre der Didache ihre Wurzeln im A. T. hat und von den späteren jüdischen Lehrern zu den zwei Wegen ausgebaut worden ist. Die Evangelien und die apostolischen Briefe haben schon die bei den Juden bekannten „Wege" gekannt und sie benutzt. Damit wäre der jüdische Ursprung der Didache erwiesen. Zu dem eigentlichen Text der Didache, die nach Harnacks Übersetzung ins Schwedische übertragen ist, folgen in den Fußnoten Parallelstellen aus der älteren rabbinischen Literatur (Seite 224 bis 300). Bei den palästinensischen Lehrern erhielt die prophetisch-universalistische Religion den Namen „derek erez" (bibl.-hebr. Weg des Landes; rabbinisch gute Sitte). Der Derek-erez-Begriff soll nach Klein den Apostel Paulus und den Schreiber der Urdidache beherrscht haben.

S. 337 Z. 11 v. o. f. h.: Vergl. die syr. Baruchapokalypse 57_2.

S. 360 Z. 9 v. u. f. h.: Vergl. dazu die Spekulationen Philos über den himmlischen Adam. Gott hat den Menschen zuerst „mannweiblich" geschaffen.

Register.

I. Quellenregister.

Die einzelnen Schriften und Schriftsteller sind teils in herkömmlicher Weise, teils alphabetisch geordnet. Die Zahlen rechts bezeichnen die Seitenzahlen des Buches.

A. Jüdische Quellen[1]).

---

[1]) Benutzt wurde die Septuaginta nach der Ausgabe von Swete. Den Zitaten aus den alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen wurde das Sammelwerk von Kautzsch zugrunde gelegt. Daneben wurden einzelne Sonderausgaben der Apokryphen und Pseudepigraphen benutzt. Zu den Schriften des Philo und Josephus wurden herangezogen die Ausgaben von Mangey (cit. M. I. II.), Cohn-Wendland und Niese, zur Mischna die deutsche Übersetzung von Rabe, von Sammter, Baneth und Hoffmann, von Fiebig (Ausgewählte Mischnatractate), zum jerusalemischen Talmud die französische Übersetzung von M. Schwab, zum babylonischen Talmud die deutsche Übersetzung von A. Wünsche und von L. Goldschmidt, zu den Midraschim die deutsche Übersetzung von A. Wünsche und teilweise die lateinische von Blasius Ugolinus in seinem Thesaurus antiquitatum sacrarum.

2. Die Apokryphen des Alten Testaments:

3. Die Pseudepigraphen zum Alten Testament:

4. Philo und Josephus:

5. Das rabbinische Schrifttum:

[1]) Das Lehrgedicht des Phokylides (vergl. S. 69. 288) wurde nach der Ausgabe von Bernays benutzt.

B. Christliche Quellen [1]).

1. Neues Testament:

[1]) Benutzt sind die Neutestamentlichen Schriften nach der Textausgabe von Nestle, die Schriften der Apostolischen Väter nach den Ausgaben von v. Gebhardt, Harnack, Zahn sowie von Funk, die Schriften der Kirchenväter und Kirchenschriftsteller nach den gebräuchlichen Ausgaben.

2. Die Schriften der Apostolischen Väter:

3. Schriften der Kirchenväter und anderer christlicher Schriftsteller:

C. Profanschriftsteller.

II. Sachregister.

Druckfehler:

S. 7 Z. 16 v. u. l. Paulinismus. — S. 29 Z. 14 v. o. f. h. (nach: so) kamen. Z. 1 v. u. l. mit. — S. 30 Z. 14 v. u. l. einer. — S. 82 Z. 7 v. o. l. angenommen. — S. 90 Z. 1 v. o. l. johanneische. — S. 99 Z. 13 v. u. l. generische. — S. 104 Z. 7 v. o. l. (statt כ) נ. — S. 116 Z. 11 v. u. l. κώμοις. — S. 139 Z. 9 u. 13 v. u. l. den Ebioniten, die Ebioniten. — S. 155 Z. 1 v. u. f. h. 34. — S. 192 Z. 13 v. u. l. lag. — S. 284 Z. 12 v. u. l. Autolycus. — S. 294 Z. 18 v. o. l. Lot. — S. 298 Z. 4 v. u. l. (statt steht) fehlt (außer Vis. III, $9_{1, 8}$). — S. 304 Z. 6 v. u. l. 4_2. — S. 314 Z. 16 v. u. l. 8_{72}. — S. 382 Z. 12 v. o. f. h. li. — S. 396 Z. 2 v. u. l. (statt 92 f.) 202.

Von dem Verfasser dieses Buches

sind ferner im Buchhandel erschienen:

Studien zur altprotestantischen Ethik.
Berlin. C. A. Schwetschke & Sohn. 8°. 1902.

Literarisches Zentralblatt: Bei dem Mangel an entsprechender Literatur darf man die Arbeit freudig begrüßen. Sie beruht auf gründlicher Untersuchung und Beherrschung des Stoffs und vermag daher gut zu orientieren.

Neue Preußische (Kreuz-) Zeitung: Die sehr achtungswerte und fleißige Arbeit des Verfassers verdient unseren Dank. Die Quellen sind selbständig durchgearbeitet, und viel neues Material ist ans Tageslicht gefördert.

Theologischer Literatur-Bericht: Hoennicke bietet uns so manche neue Beobachtung und lehrreiche Begründung schon besessener Erkenntnisse.

Tägliche Rundschau: Auf dieses Erstlingswerk des Verfassers glauben wir unsere theologisch gebildeten Leser aufmerksam machen zu müssen, nicht nur deshalb, weil hier noch wenig beackertes und doch recht interessantes Gebiet bearbeitet ist, sondern auch darum, weil durch diese mit anerkennenswertem Fleiß und wissenschaftlicher Gründlichkeit angestellte Bearbeitung wertvolle Schlaglichter auf verwandte Gebiete geworfen werden.

Die Chronologie des Lebens des Apostels Paulus. Leipzig. A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung Nachf. (Georg Böhme). 8°. 1903.

Theologische Literaturzeitung: ... seine Arbeit ist sehr verdienstlich ... Sie stellt auf Grund der gesamten Literatur ... zusammen, was zur Datierung des Lebens des Paulus dienen kann.

Theologischer Jahresbericht: H. geht von den Berechnungen Harnacks und Zahns aus und untersucht in sorgfältig und vorsichtig abwägender Weise mit Heranziehung der Quellen und Benutzung der weit zerstreuten Literatur die Ansätze, die für die einzelnen Etappen des Lebens Paulus' versucht werden können.

Studierstube: Das Verdienst der kleinen Schrift ist es, alle Hauptpunkte des Lebens Pauli genau nach ihrer chronologischen Fixierbarkeit mit den neuesten Hilfsmitteln durchgesprochen zu haben.

Die neutestamentliche Weissagung vom Ende. Gr.-Lichterfelde-Berlin, E. Runge. 8°. 1907.
